IRÉNIKON

Tome XXXII 3me Trimestre 1959

Éditorial

La session du Comité central du Conseil œcuménique tenue à Rhodes en août dernier était à peine terminée que les Bulletins du C. O. E. (World Council of Churches Information *et* S. OE. P. I.) *mettaient un terme bienfaisant aux rumeurs peu sérieuses propagées par la presse internationale concernant la présence de quelques théologiens catholiques à la Conférence.*

Un communiqué de Radio-Vatican vient clôturer cette agitation par une nouvelle sereine et encourageante : la proposition faite à Rhodes d'une réunion orthodoxe-catholique, qui aura lieu à Venise en 1960, est annoncée comme une décision ferme. « Le résultat le plus sûr des conversations de Rhodes, dit le communiqué, est l'organisation officielle pour l'année prochaine à Venise d'une conférence de théologiens catholiques et orthodoxes, conférence qui constituera une reprise des conversations entre l'Église séparée d'Orient et celle de Rome sur une base plus large et plus représentative que par le passé ».

Cette nouvelle, dont l'annonce si rapide est certainement inattendue, a été accueillie par tous les milieux avec un intérêt extraordinaire. Elle fait faire un pas décisif à l'activité unioniste du monde catholique. On a noté (La Croix, 5 sept. 1959) *qu'un geste aussi précis de la part de Rome n'a plus été fait depuis quatre siècles.*

* * *

La perspective du futur Concile œcuménique ne doit pas nous faire perdre de vue la troisième assemblée mondiale du Conseil

œcuménique des Églises qui aura lieu à New-Delhi en 1961. On sait, et nous l'avons rappelé plusieurs fois en l'abordant en diverses études (Irénikon, 30, 1957, p. 377 sv. et 31, 1958, p. 281 sv.), *que le thème de la « Seigneurie du Christ sur le monde » y sera traité parmi d'autres sujets, thème qui préoccupe beaucoup l'opinion religieuse aujourd'hui en bon nombre de confessions chrétiennes.*

L'étude que nous donnons ci-après émane d'un théologien luthérien particulièrement ouvert, puisqu'il est actuellement directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, M. le Prof. H. H. Wolf. Elle fut lue dans son texte original allemand aux journées préparatoires de Grandchamp à la semaine de l'Unité en janvier 1959 et complète avantageusement ce même thème.

Quoique de perspective luthérienne, cette étude a sa place dans notre revue, tout d'abord parce qu'elle donnera au lecteur catholique l'occasion de porter un jugement sur l'ecclésiologie de la Réforme, ensuite parce qu'elle situe très bien les différentes acceptions du terme Cosmos, *et expose avec pénétration l'attitude du chrétien retiré du monde par son baptême et s'y trouvant plongé en même temps par sa lutte contre Satan, prince de ce monde. De plus l'auteur effleure dans ces lignes (*n° 5*) la relation de l'intercession de l'Église pour le monde avec le sacerdoce du Christ. Par ses suggestions extrêmement riches, il nous ouvre une lumière sur le sacerdoce non pas des « laïcs » — cette expression est de nature à fausser la notion — mais du peuple de Dieu tout entier par rapport au monde qu'il doit, en tant qu'Église, arracher à Satan, purifier et sanctifier. Rôle semblable, en une certaine manière, à la mission qu'avait le peuple élu sous l'ancienne Loi par rapport à toute l'humanité.*

Le thème de l'intercession qui est traité ici, trouvera son complément actuel dans les pages que nous avons extraites un peu plus loin (Notes et documents, p. 368) *d'un remarquable petit ouvrage du Fr. Roger Schütz, prieur de Taizé, pages qui illustrent très bien, en un sens, l'exposé du Prof. Wolf sur l'Église et le monde.*

L'intercession de l'Église pour le monde [1]

Il nous faudra montrer ici comment l'Église est guidée par l'amour vers un mouvement vivant et incessant du service (*diakonia*), mouvement qui s'étend sur le monde, et comment elle ne peut s'y refuser ni se replier sur elle-même, ce que lui interdit la nature illimitée de l'amour de Dieu.

Afin de bien comprendre ce dont il s'agit exactement, il nous paraît nécessaire de montrer quelle est l'opposition qui se manifeste entre les deux notions « Église » et « monde ». On peut se demander en premier lieu si ces deux notions doivent être examinées dans leur opposition seulement, ou si elles ne doivent pas aussi être considérées dans un ensemble global, c'est-à-dire dans l'ensemble où il est sous-entendu que l'une et l'autre de ces entités sont provisoires [2], qu'elles doivent disparaître à la fin des temps pour faire place à un état tout nouveau. Mais précisément lorsque nous voulons signifier ceci, que l'Église elle-même est quelque chose de provisoire et qu'elle doit être un jour remplacée par l'avènement du Royaume de Dieu, il nous faudra reconnaître que ces deux notions dans lesquelles s'incarnent deux réalités, sont réciproquement en état de tension.

I. — Qu'est-ce que l'Église ? Nous ne pouvons ici en parler de façon exhaustive. Nous pouvons définir la nature de l'Église par des affirmations de notre profession de foi... Je pense par exemple à la Confession d'Augsbourg : l'Église est « l'ensemble de tous les

1. Se reporter à l'Éditorial de ce fascicule.

2. L'état « provisoire » de l'Église en ce monde, qui est un spécifique de l'ecclésiologie protestante, ne peut se comprendre du point de vue catholique que d'un des aspects de l'Église (N. d. l. R.)

croyants », au sein duquel l'Évangile est annoncé dans sa pureté et les sacrements sont correctement administrés. Ou encore je pense à d'autres affirmations de notre profession de foi luthérienne, aux Articles de Smalkalde, qui nous viennent de Luther lui-même et dans lesquels l'Église est définie comme « les brebis qui entendent la voix de leur Berger ». Ce sont là des définitions incomplètes, formulées en leur temps comme réfutations d'une doctrine opposée et qui doivent être comprises comme telles, et qui sont nécessairement partielles pour la plupart. Les définitions données par le Nouveau Testament sont bien plus riches. Nous savons qu'il y a là une quantité de définitions de l'Église : l'Église est le troupeau du Christ, groupé sous la direction de son Berger ; l'Église est l'Épouse du Christ, elle est le temple de Dieu ; l'Église est le Peuple de Dieu sous la direction du Seigneur Ressuscité. Mais avant tout il y a la définition générale qui englobe tout : L'Église, Corps du Christ — et dont la tête est lui, le Christ, — corps qui comprend beaucoup de membres, associés en une *koinonia*, une communauté, une fraternité. L'Église, — on peut aussi dire la paroisse, — ce sont des hommes dans le monde, qui sont appelés hors du monde dans l'Église et qui dorénavant vivent dans le monde comme membres de l'Église. Car l'Église existe toujours *dans* le monde, sous une forme très concrète, que l'on peut voir d'un œil objectif et que l'on peut analyser comme une réalité sociologique. Considérée sous cet aspect, l'Église serait toujours analogue à d'autres sociétés. Nous parlons de sociétés de droit public, ce qu'est aussi l'Église. En effet, l'Église existe si objectivement dans le monde que l'on en parle comme d'une société et que l'on en prend conscience sous cette forme. Cependant celle-ci ne nous révèle pas l'essence profonde de l'Église, on ne peut en prendre conscience qu'en étant croyant soi-même et en appartenant à l'Église. Vue de ce point de vue-là, l'Église vit dans le monde selon ses propres lois, qui lui sont données par Dieu et non pas par le monde.

La loi fondamentale de laquelle vit l'Église, et qui a rendu possible son existence, c'est le sacrifice volontaire de Jésus-Christ, sacrifice grâce auquel il a expié devant Dieu les péchés des hommes en se substituant à eux. Tel est l'acte d'amour de Dieu,

dont est née l'Église et dont elle vit. Bien entendu il faudrait parler ici de la préfiguration de l'Église dans l'Ancienne Alliance, qui annonce déjà l'incarnation du Christ et son sacrifice. Il faudrait aussi parler de l'effusion du Saint-Esprit à la Pentecôte. C'est alors que ce qui était déjà une réalité objective devint une réalité subjective. Car c'est à partir de ce moment-là que le Christ ressuscité a été présent en son corps, c'est-à-dire « lorsque deux ou trois, ou plus sont réunis en son nom ». Certes il y aurait encore beaucoup à dire à propos de l'Église, de ses fonctions, de son apostolicité, de sa catholicité, de son unité et de sa sainteté. Mais ce n'est pas là ce qui doit nous préoccuper en ce moment puisque nous devons mettre le cap sur le sujet de l'intercession de l'Église pour le monde.

2. — Nous disions que l'Église vit dans le *monde*. Que signifie le monde dans le Nouveau Testament ? Est-ce le Cosmos ? Dans les *Actes des Apôtres*, 17, 24, nous lisons : « Dieu, qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, étant le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite point dans des temples faits de main d'homme... » Le Cosmos est donc en premier lieu l'espace créé par Dieu avec tout ce qui s'y trouve. Dans une certaine mesure ce vocable du Nouveau Testament recouvre la notion du Tout, de l'Univers, et aussi l'idée du « monde », de « l'Aion » qui désigne plutôt l'élément du temps par contraste avec celui de l'espace. Il est important de noter, en regard de la parole citée ci-dessus, que le monde est créé par Dieu de telle manière que celui-ci en reste le Seigneur. Le monde n'est pas considéré comme ayant été abandonné à lui-même après sa création. Le Créateur et la créature ne peuvent être séparés l'un de l'autre. Le monde est et reste, quoi que l'on en puisse dire d'autre part, le domaine de la puissance de Dieu.

Mais le monde signifie aussi l'humanité. Cette notion s'exprime déjà dans les *Actes*, 17, 24. On peut aussi la trouver dans l'*Évangile de Jean*, 1, 10, (notamment en *Jean* 1,3). Il me paraît

important de remarquer que le monde, l'univers, dans cette acception, est créé par le *Logos*. Cela est aussi indiqué expressément par *I Cor.* 8,6 : « Pour nous il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui sont toutes choses, et par qui nous sommes ». Cfr aussi *Hébreux* 1, 2, et surtout *Colossiens* 1, 16-17 : Le monde tient son existence de lui, tout a été créé par lui et pour lui. L'*Épître aux Colossiens* revient à l'ensemble de la Création et la voit en rapport étroit avec l'acte de rédemption de Dieu ; elle voit que l'univers a été dès le début créé et porté par celui qui un jour deviendra homme et qui sera le chef de la communauté humaine. L'*Épître aux Colossiens* explique que le monde avec tout ce qu'il contient, tend vers le Christ, attend son retour, pour rappeler l'expression de *I Cor.* 15, 28, alors que Dieu sera tout en tous. Faisons un pas de plus : vous connaissez la parole de *Jean* 1, 11, « La lumière est venue chez les siens, et les siens ne l'ont point reçue ». Selon d'éminents exégètes de notre temps, l'expression « les siens » ne désigne pas le peuple d'Israël, dans lequel a eu lieu l'incarnation du Verbe, mais c'est l'humanité tout entière qui est désignée par ce terme. Le Cosmos, créé par lui, contenu en lui et constitué pour lui, est sien, est le domaine de sa puissance. Il faut penser à tout cela lorsque nous pensons au Cosmos dans ce premier sens, et c'est là une signification qui est souvent plus ou moins escamotée chez certains chrétiens protestants, car nous avons tendance à placer au premier plan cette autre conception dont nous devons parler maintenant, c'est-à-dire celle selon laquelle le Cosmos, c'est le monde hostile à Dieu.

Évoquons le passage de *I Jean* 2, 15-17 : Le monde et Dieu sont en complète opposition, et *I Jean* 4, 5 : Le monde signifie les ténèbres. Le monde est dominé par le Prince de ce monde : *Jean* 12, 31 ; 14, 30 ; 16, 11. Le monde entier est sous la puissance du Malin, (*I Jean* 5, 19). C'est sous cet aspect que le monde se révèle tout d'abord à Jésus. Le monde hait le Christ : (voir *Jean* 15, 18-19, et *Jean* 17, 14). Et ce qui vise le Christ, vise aussi les siens (*Jean* 15, 18 et ss. et *I Jean* 3, 13). Ils sont séparés du monde, ils ne sont point du monde, mais ils sont de Dieu (*Jean* 15, 19). Ils sont comme lui, non point du monde, mais d'en haut, tandis que

le monde est d'en bas (*Jean* 8, 23). On trouve de telles affirmations non point seulement chez Jean, mais on les trouve aussi dans les Épîtres de Paul. Songeons aux deux premiers chapitres de la *1re Épître aux Corinthiens* où il est question de la sagesse de ce monde, qui est folie aux yeux de Dieu (*I Cor.* 1, 21-27 ; et 2, 12-14). Il faut penser au jugement encouru par le monde entier, selon les expressions de l'*Épître aux Romains*, 3, 13 : « afin que toute bouche soit fermée et que le monde entier soit reconnu coupable devant Dieu ». Mais arrêtons-nous ici. Il y aurait encore beaucoup à ajouter pour préciser ce qui a été dit, et l'on pourrait encore citer bien des passages de l'Écriture qui s'y rapportent. Or, je présume ces textes connus. Renonçons aussi à mentionner d'autres acceptions du monde qui figurent dans la Bible. Soyons seulement conscients du fait qu'en regard de ces deux notions du monde dont nous avons parlé, le monde apparaît toujours sous une double lumière : il est d'une part la création de Dieu et il le reste toujours, il appartient au Christ, il est le domaine de sa puissance, et d'autre part il est le royaume du Malin. Il est impossible de trancher complètement ces deux notions, elles sont en quelque sorte imbriquées l'une dans l'autre, car le monde mauvais, rebelle à Dieu, demeure cependant entre les mains de Dieu, il porte encore en lui malgré cette perversion, cette dépravation, les traces de la création divine, sans qu'il soit possible d'isoler complètement le bien du mal afin de le garder en soi, ni inversement. Tel est le monde au sein duquel l'Église existe, le monde qui est caractérisé par cette ambiguïté, cette duplicité, ce crépuscule, et qui est en contraste frappant avec Dieu, qui est la lumière et qui a envoyé son Fils dont il est dit : « La lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point reçue » (*Jean* 1, 5). Peut-il y avoir un lien quelconque entre ces deux puissances ? Surtout lorsque nous pensons à ce qui est dit dans la prière sacerdotale : « C'est pour eux que je prie. Je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi » (*Jean* 17, 9).

3. — « L'intercession de l'Église pour le monde » tel est le sujet que nous devons maintenant traiter. L'intercession est

l'une des formes de prière qu'il est recommandé au chrétien de faire (*I Tim.* 2, 1) : « J'exhorte donc avant toutes choses à faire des prières, des supplications, des requêtes, des actions de grâces pour tous les hommes, pour tous les rois et pour tous ceux qui sont élevés en dignité, afin que nous menions une vie paisible et tranquille... » On ne peut d'ailleurs parler de la prière sans se souvenir de la parole de l'*Épître aux Romains*, 8, 26 : « ...De même aussi l'Esprit nous aide dans notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il convient de demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même intercède par des soupirs inexprimables, et celui qui sonde les cœurs connaît qu'elle est la pensée de l'Esprit, car c'est selon Dieu qu'il intercède en faveur des saints ». « Ce qu'il convient de demander dans nos prières ? » Certes nous avons beaucoup à demander à Dieu. Mais n'est-ce pas là souvent qu'un bavardage inutile et savons-nous vraiment comment il convient de prier ?

La prière en général aussi bien que la prière d'intercession, n'est possible qu'en partant de la seule base qui permette un accès à Dieu, un colloque avec Dieu, une proximité immédiate de Dieu. Et cette base, c'est le sacrifice sacerdotal du Christ. C'est cet acte unique qui a créé les conditions grâce auxquelles nous pouvons prier et nos prières peuvent être exaucées ; et dans la prière nous recevons ce qui nous est promis, c'est-à-dire la plénitude de la vie et de la réconciliation avec Dieu. En latin comme aussi en anglais et en français, le mot « intercession » est le mot employé pour cela (en allemand *Fürbitte*). Ce mot indique très exactement la situation psychologique dont nous avons à parler ici. Jésus est intervenu entre Dieu et les hommes, il a intercédé dans le sens qui apparaît dans *Isaïe*, 53, et dans *Jean*, 1, 29 : « Voici l'Agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde ». Il faut aussi rapprocher de cela l'*Épître aux Hébreux* tout entière. L'intercession signifie l'intervention de Jésus-Christ auprès de Dieu en faveur du monde, l'offrande de lui-même en lieu et place de l'humanité devenue coupable envers Dieu.

4. — Nous venons de dire que la prière n'est possible que sur la base de cet acte d'intercession de Jésus-Christ. Dans sa prière

d'intercession pour ses ennemis : « Père, pardonne-leur car ils ne savent ce qu'il font », l'acte sacerdotal de son intercession pour le monde est déjà anticipé et déjà efficient. C'est cet acte unique en son genre, inimitable et non renouvelable de Jésus-Christ, qui rend possible la prière de l'Église ainsi que son intercession. Mieux encore : le croyant s'identifie personnellement à cet acte, l'intercession du Christ n'agit pas automatiquement, non plus que ses fruits, il faut qu'ils soient reçus dans la prière. Dieu ne nous traite pas comme des mécanismes auxquels un effet est applicable automatiquement. Il veut une communion personnelle, il tient à une coopération personnelle, malgré la différence d'ordre de grandeur entre l'homme et Dieu, et l'accès ouvert à Dieu ne signifie point que nos prières doivent être exaucées de la manière dont nous le comprenons, bien qu'à la prière « faite comme il convient » la promesse de l'exaucement soit accordée. Il faut aussi dire que Jésus-Christ accomplit par son corps l'intercession en faveur du monde et, en tant que Ressuscité, il exerce sa fonction d'Intercesseur pour le monde, mais il le fera effectivement par l'Église.

5. — Nous parlons en ce moment de l'intercession de l'*Église* en faveur du monde. Il y a naturellement plusieurs formes d'intercession, par exemple celle de la communauté pour des membres individuels, celle des membres individuels pour la communauté. De tout cela nous ne traiterons pas ici, mais nous voulons faire ressortir ce qui se rattache spécialement à notre sujet.

Pour Luther, l'intercession est incluse dans le « *sacrificium orationis* », le sacrifice de la prière, qui existe à côté du « sacrifice de louanges ». Lorsque Luther parle du sacrifice à propos de l'*Épître aux Hébreux* 13, 15, cela signifie que l'Église en prières participe au sacrifice de Jésus-Christ, sur lequel repose la promesse de la réconciliation. Dans la prière, le croyant participe au sacerdoce du Christ. Ceci vaut particulièrement pour la prière d'intercession, que Luther considère comme l'un des signes distinctifs qui caractérisent le sacerdoce du chrétien. La prière d'intercession est l'élément le plus important de la prière per-

sonnelle, comme aussi de la prière collective dans le culte. Pour Luther, la prière bien conçue conduit nécessairement à la prière d'intercession.

La prière bien conçue signifie à ses yeux : prier au nom du Christ, et c'est justement dans l'intercession que se révèle le caractère « sacrificiel » de la prière. Ceci parce que d'une part, dans la prière d'intercession pour les autres, le vieil homme égoïste meurt, puisqu'il renonce à sa volonté personnelle pour laisser agir la volonté de Dieu, c'est-à-dire qu'il meurt avec le Christ pour, d'autre part, ressusciter avec lui, il ne vit plus pour lui-même, mais avec le Christ pour le prochain. C'est pourquoi un exégète moderne de Luther définit l'intercession comme « un don sacerdotal fait au prochain par le sacrifice de la prière devant Dieu [1] ».

Lequel d'entre nous pense de cette manière à la prière d'intercession ? Qui oserait parler de sacrifice sacerdotal, ne fût-ce que dans le sens d'une participation au sacrifice sacerdotal du Christ, sans porter atteinte à son unicité ? La prière d'intercession est-elle normalement autre chose et plus qu'un vœu pie en faveur d'autres êtres ? Mais dans l'intercession véritable, il ne s'agit pas d'un édifiant monologue de l'Église avec elle-même visant les autres, ni même d'une pieuse sollicitude en laquelle on consacre quelques bonnes pensées au monde mauvais, au monde pécheur. Non, dans l'intercession pour le monde, il ne s'agit de rien moins que d'un acte, comme le sacrifice corporel que l'Église attend de nous. Aussi est-il bon que nous rappelions en ce moment que l'intercession comprise comme don sacerdotal au prochain ne doit pas être dissociée, dans le sacrifice de la prière, du « sacrifice vivant des corps, saint, agréable à Dieu, qui sera de votre part un culte raisonnable », comme le demande Paul dans l'*Épître aux Romains*, (12,1). Dans l'intercession, il s'agit du sacrifice total de l'Église et de tous ceux qui lui appartiennent. L'intercession faite sur le fondement de l'*intercessio* de Jésus-Christ, n'est jamais uniquement quelque chose de spirituel. Sinon le sacrifice de Jésus-Christ n'aurait été lui aussi qu'uniquement un acte spirituel. L'intercession est en somme un acte à la fois

1. VILMOS VAJTA, *Die Theologie des Gottesdiensts bei Luther*, 1952, p. 305.

spirituel et corporel, confirmé par le sacrifice de toute la vie pour le prochain. Ici il nous faut parler de la vocation qui est un sacrifice, le service envers le prochain.

Dans l'intercession, l'Église avec son chef intervient entre le monde et Dieu. Lorsque selon *I Tim.* 2, 1, il lui est ordonné de « faire des prières, des supplications, etc, pour tous les hommes », cela signifie que l'Église se place en intermédiaire entre tous les hommes et Dieu. Telle est la *présence* de l'Église dans le monde, et elle peut intervenir pour le monde devant Dieu, parce qu'elle sait que Dieu a tant aimé le monde qu'il a envoyé son fils unique (*Jean*, 16), que ce fils est l'Agneau de Dieu qui porte les péchés du monde (*Jean* 1, 29), qu'en Christ, Dieu a réconcilié le monde avec Lui (*II Cor.* 5, 19), et qu'à Jésus-Christ est donnée toute puissance dans le ciel et sur la terre (*Matth.* 28, 18), et même, que dans la personne du plus petit de ses frères, — ce qui ne paraît pas devoir désigner les plus pauvres dans l'Église — il est présent dans le monde et que, en eux, il vient à la rencontre de l'Église dans le monde. Je pense ici à ce passage de *Matth.* 25, 35, qui indique évidemment cet étrange mystère de la présence du Christ dans le monde : « J'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger... » et « Je vous le dis en vérité, toutes les fois que vous avez fait ces choses à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous les avez faites ». Tout est donc déjà fait pour le monde, afin qu'il trouve son salut. Tout dépend donc de savoir si le monde recevra son salut par la foi. Ou plutôt faut-il dire que tout dépend de savoir si le monde trouvera des intercesseurs perpétuels, qui prient pour que le monde accepte le salut qui lui est destiné. Il appartient à la nature de l'Église de ne jamais se reposer dans la satisfaction d'elle-même, de ne pouvoir se contenter de s'intérioriser en elle-même, ni de s'adonner seulement à son organisation et à son développement. Quoi qu'il arrive au monde, il sera demandé à l'Église ce qu'elle a fait pour le monde, quelle a été la mesure de sa fidélité dans son intercession pour lui.

6. — L'intercession est « pour tous les hommes, pour les rois, et pour tous ceux qui ont autorité » dit *I Tim.* 2, 1. Dieu a donné à ce monde créé par lui mais qui s'est détourné de lui, un certain ordre déterminé. Il existe des mandats précis, des autorités, il y a

des dirigeants et des dirigés, des maîtres et des serviteurs, des parents et des enfants, des professeurs et des élèves. Ce sont des dispositions de Dieu, qui servent à maintenir l'ordre provisoire du monde, car bien que ce monde ait déjà été délivré par le Christ des puissances démoniaques et sataniques, celles-ci se retournent encore avec la violence de la bête frappée à mort, cherchant qui elle dévorera « *quaerens quem devoret* » (*I Pierre*, 5). Les hommes qui sont responsables d'une autorité, quels qu'ils soient, croyants ou non-croyants, ont particulièrement besoin de la prière d'intercession. Car ils occupent dans ce monde qui tend toujours vers le chaos, l'espace ouvert dans lequel la vérité de Dieu pourra se manifester. Cela est apparemment le sens de *I Tim.* 2, 1-4, et la « vie paisible et tranquille, en toute honnêteté et piété » qui est mentionnée là, n'est pas l'idéal du petit bourgeois qui veut avoir avant tout sa tranquillité, mais un ordre de la vie, très provisoire et probablement assez fragile, au sein duquel il y a place pour la vérité que tous les hommes doivent reconnaître un jour (cfr *I Tim.* 2, 1-4). Il ne faudra pas renoncer à cette intercession, même lorsque les dites autorités seront des ennemis déclarés de l'Église, qu'elles persécuteront celle-ci jusqu'à la mort. Et même dans l'histoire moderne de l'Église, il est arrivé que les prières d'intercession pour les rois se soient transformées en prières pour être délivrés des tyrans. Mais la parole de Jésus (*Matth.* 5, 44) reste toujours valable : « Priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent ».

7. — Certes l'intercession de l'Église pour le monde ne peut contraindre Dieu, mais si elle est basée sur l'intercession de Jésus-Christ et qu'elle est incluse en celle-ci, elle est quelque chose d'incroyablement grand, que l'on pourrait définir comme étant une participation à l'avènement du règne de Jésus-Christ dans le monde et au sacrifice de lui-même et de son Église, mais un règne par le sacrifice. Nous ne sommes pas qualifiés pour proclamer une prétention de l'Église à régner sur le monde. Lorsque nous parlons ici de sacerdoce royal, ou du sacerdoce royal des chrétiens, il ne s'agit là que de régner par l'abnégation, de régner dans le service d'autrui, du triomphe qui consiste à servir. Certes l'inter-

cession de l'Église en faveur du monde présuppose la solidarité de l'Église avec le monde. L'Église comprend les hommes qui, comme nous l'avons dit plus haut, ont été appelés hors du monde pour se joindre au peuple de Dieu. Ils sont issus de ce même monde pour lequel maintenant ils intercèdent auprès de Dieu. Et en qualité de membres du peuple de Dieu, ils sont encore menacés par le monde. Oui, le monde pénètre encore profondément dans l'Église et cherche à se l'assimiler à lui-même. C'est pourquoi la solidarité de l'Église avec le monde ne peut pas poser de problème particulier, bien que l'on doive aussi signaler la différence fondamentale qui existe entre Église et monde, comme d'ailleurs nous l'avons fait au début. Cependant il ne suffit pas de considérer l'intercession de l'Église en raison de sa solidarité avec le monde. La question se situe beaucoup plus profondément que cela. Il s'agit du sacrifice, du sacrifice sacerdotal. Il s'agit d'un dévouement envers le monde, il s'agit du don total de l'Église pour le monde. Pour la réalisation de cet acte, nous devons d'abord prier pour nous-mêmes, afin de pouvoir faire une prière d'intercession valable dans toute sa signification. L'intercession résulte des souffrances endurées *pour* le monde et *à cause* de lui ; ses ténèbres sont bien loin d'être le noir tel qu'il s'oppose au blanc, mais plutôt une ambiguïté dont nous avons parlé au début, une sorte de faux-jour crépusculaire, car le monde ne veut pas recevoir la lumière qui lui a été envoyée.

L'intercession résulte aussi de la souffrance vécue *dans* le monde, sous son oppression et sa persécution, elle résulte aussi et surtout de la souffrance endurée par ceux-là mêmes qui intercèdent, parce que toujours et encore ils succombent au monde.

8. — Pour Luther, la prière d'intercession de l'Église était le signe distinctif qui la différenciait d'une secte. Dans une secte, il y a le danger de se replier sur sa propre piété et sa propre sanctification. On court le danger de n'être préoccupé que de soi et de sa propre justice. C'est pourquoi Luther a combattu avec passion toute pratique égoïste de la messe et de la prière. Dans l'intercession et en particulier dans celle de l'Église pour le monde, il est clair que l'Église n'existe pas pour elle-même, mais qu'elle ne

peut exister qu'en fonction de son sacrifice pour le prochain. Par l'intercession, l'Église devient une communauté ouverte au monde, qui ne cherche pas son propre salut mais celui des autres. Mais plus encore : dans l'intercession, l'Église reconnaît que la justice dont elle vit n'est pas la sienne propre, qu'elle n'en a nullement le monopole. La justice dont vit l'Église est et demeure la justice de Dieu. Elle est ouverte à tous ceux qui sont prêts à la recevoir dans la foi.

9. — En dernier lieu, lorsque l'Église intercède pour le monde, elle ne s'attend pas simplement à la transformation d'un monde qui s'est éloigné de Dieu, en un monde proche de Dieu et lui obéissant, qui aurait retrouvé sa destination d'origine et serait le royaume de Dieu accompli. Il demeure que le monde est en voie de disparition et qu'il marche vers sa fin. Cela ne signifie pas que dans ce monde, qui reste le domaine de Dieu et en sa puissance, il ne puisse pas y avoir des transformations, des revirements, partout où est acceptée l'intercession de Jésus-Christ. Si l'Église prie pour que cela arrive, alors elle peut être certaine de l'intercession sacerdotale de Jésus-Christ auprès de Dieu, de son intervention, qui est valable pour ceux qui sont envoyés dans le monde pour le servir par leur sacrifice et qui sont unis dans ce sacrifice.

Dr. H. H. Wolf.

L'Orthodoxie orientale dans le débat sur la transsubstantiation

---

Exposant brièvement, dans son ouvrage *L'Orthodoxie*, la doctrine eucharistique de l'Orient orthodoxe, le P. Serge Bulgakov écrivait : « L'Eucharistie, ou Cène du Seigneur, est la réception du pain céleste dans la communion au Corps et au Sang du Christ, selon l'institution du Seigneur lui-même... L'Église enseigne que le pain et le vin sont changés en Corps et Sang du Christ, donnés dans la sainte Cène. Mais l'Orthodoxie n'est pas d'accord avec la doctrine latine de la transsubstantiation, où l'on distingue une substance qui change et des accidents qui ne changent pas [1] ». Et l'auteur de renvoyer ici à une longue étude *Le dogme eucharistique*, qu'il publia dans la revue russe *Putj* en 1930, n^os^ I-II et dont nous voudrions parler ici. Mais avant de l'examiner de plus près, il est utile que nous rappelions d'abord quelques idées exprimées sur le même sujet par un autre penseur, A. S. Khomiakoff (1804-1860), qui a exercé sur la pensée théologique russe ultérieure une très profonde influence.

Dans une brochure parue en français en 1855, A. S. Khomiakoff disait que la doctrine catholique « abaisse le sacrement jusqu'à n'être qu'un miracle atomistique » [2]. Il notait en passant que l'Église d'Orient ne rejette pas le mot de transsubstantiation, mais qu'elle le met au rang de plusieurs autres expressions indé-

1. S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris, 1932, p. 160.
2. *L'Église latine et le protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Recueil d'articles sur des questions religieuses, écrits à différentes époques et à diverses occasions, par A.-S. Khomiakoff, Lausanne et Vevey, 1872, p. 89-187. Le passage cité est à la p. 139.

terminées qui ne font qu'indiquer « un changement général, sans aucune trace de définitions scolastiques [1] ». Tandis que les protestants spiritualisent, ou évaporent, comme le dit Khomiakoff, l'acte sacramentel, au point de lui ôter tout contenu réel, le « romanisme » matérialise l'acte divin. Mais de part et d'autre on ne fait que « nier ou affirmer une altération miraculeuse de certains éléments terrestres » tout en restant dans l'ornière commune d'un même rationalisme [2] : « pour le romain comme pour le réformé, les sacrements ont perdu leur sens profond et mystérieux. Tristement vaporisés par les uns, sèchement matérialisés par les autres, l'Eucharistie, joie divine de l'Église, communion corporelle du chrétien et de son Sauveur, n'est plus qu'un sujet de discussion scolastique sur des atomes physiques » (p. 155-56).

Khomiakoff, dont le style emphatique de l'époque manifeste une grande puissance d'affirmation, devait nécessairement arriver à cette conclusion : « Ceux qui ne voient dans l'Eucharistie qu'une commémoration, et ceux qui insistent sur le mot transsubstan-

1. *Ibid.*, p. 144. — Le professeur Dr. Konstantinos Dyobouniotes (Athènes), dans sa contribution à *Ekklesia* X (éd. par Friedr. Siegmund-Schultze, 1939), *Die Lehre der Griechisch-Orthodoxe-Anatolischen Kirche*, écrit d'autre part : « Cette conversion, opérée par une intervention miraculeuse de Dieu, est inaccessible à la raison humaine ; la théorie de l'Église catholique pour expliquer la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ dans la Cène, signifiée par l'expression transsubstantiation, ne fut pas reçue par l'Église orientale. L'Église d'Orient n'emploie que rarement cette expression (*μετουσίωσις*), et encore alors comme équivalent de conversion, en ne faisant pas sienne la théorie que cette expression implique pour expliquer la nature de la conversion eucharistique » (p. 70).

En effet, jusqu'au XVe siècle on ne trouve guère en Orient de réflexion sur ce mystère. Au XVe siècle, quelques théologiens commencent à préciser certaines notions en se servant de la doctrine des scolastiques de l'Occident. A partir du XVIe siècle, on peut à ce sujet diviser les théologiens orientaux en quatre catégories : ceux qui refusent toute précision et rejettent non seulement la doctrine de la transsubstantiation, mais aussi le terme ; ceux qui acceptent l'une et l'autre ; ceux qui adoptent le mot transsubstantiation et disent que le Christ est présent « sous les espèces », mais sans autre explication et en s'abstenant du terme « accidents » ; enfin ceux qui pensent comme ceux de la catégorie précédente, mais en évitant soigneusement d'employer le mot « transsubstantiation ». Cfr P. M. Jugie A. A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. III, Paris 1930, ch. IV, pp. 209 ss.

2. Khomiakoff, *l. c.*, pp. 140-141.

tiation, ou le remplacent par celui de consubstantiation, c'est-à-dire ceux qui évaporent le sacrement et ceux qui en font un miracle tout matériel, déshonorent la Sainte-Cène par une question de chimie atomistique, et déshonorent le Christ lui-même... Tous méconnaissent les rapports du Christ et de l'Église »[1]. Car le Christ, maître de tout, n'est pas « esclave des éléments matériels... Ne peut-il faire que toute chose, sans aucun changement de substance physique, devienne ce corps, le corps qui a souffert et saigné pour nous sur la croix ? »[2] Aussi « l'Église ne s'est jamais demandé quels sont les rapports du corps de notre Seigneur et des éléments terrestres de l'Eucharistie ; car elle sait que l'action divine dans les sacrements ne s'arrête pas aux éléments, mais en fait des intermédiaires entre le Christ et son Église, dont la foi (je parle de toute l'Église et non des individus) fait la réalité du sacrement[3]. Lorsque, comme ici, Khomiakoff sort un peu de son agnosticisme concernant la conversion eucharistique, ses idées restent vagues et même ne sont peut-être plus tout à fait « orthodoxes[4] ».

* * *

Chez le P. S. Bulgakov, la doctrine latine de la transsubstantiation trouve à peine un meilleur sort. Cependant il ne rejette pas le problème en soi et fait un sérieux effort pour l'éclaircir. Dans l'article mentionné il constate que l'Orient, qui a porté tout le poids des controverses christologiques, est resté passif dans la question de l'Eucharistie. L'Orient qui ne s'est pas encore prononcé sur cette question, aura à le faire un jour, dit-il. Il rappelle d'abord la formule « grossière et rectilinéaire » que Bérenger de Tours a dû signer au Concile de Rome en 1059, laquelle, proclamant que le pain et le vin posés sur l'autel sont après la consécration non seulement *sacramentum* (un signe, un symbole),

1. *Ibid.*, p. 144.
2. *Ibid.*, p. 143.
3. *Ibid.*, p. 142.
4. Pour un examen détaillé, cfr B. SCHULTZE, *Chomjakows Lehre über die Eucharistie*, dans *Orientalia Christiania Periodica* XIV (1948), pp. 138-161.

mais le vrai corps et le vrai sang de Notre Seigneur Jésus-Christ, souligne que ce corps peut *sensualiter, non solum sacramento sed in veritate, manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri*. Cette formule, comme on le sait, a été rédigée par le cardinal Humbert. Or il faut remarquer, dès à présent, que c'est justement contre de telles formulations inadéquates et peu nuancées qu'a été élaborée la doctrine de la transsubstantiation, dont le terme apparaît pour la première fois dans les *Sentences* de Roland Bandinelli, le futur pape Alexandre III (1140-42). Ce n'est donc qu'en intervertissant la perspective historique et en s'interdisant d'emblée de saisir la véritable portée de la doctrine de la transsubstantiation que le P. Bulgakov, après avoir cité la profession de foi de 1059, ajoute : « Ici fut proclamé un extrême réalisme eucharistique, tendant à matérialiser totalement le mystère, à le regarder avec les yeux de ce monde. Et se dessinait ainsi déjà d'avance le chemin ultérieur de la théologie eucharistique occidentale, qu'on peut définir comme un immanentisme cosmologique, une tendance à interpréter le mystère dans les limites de ce monde [1] ».

Cette façon de voir ne correspond pas aux vrais motifs historiques de la doctrine eucharistique latine, dont le but a été de sauvegarder un sain réalisme contre les différentes formes d'un réalisme grossier qui suscitait des réactions suivant lesquelles le mystère menaçait d'être évincé par des interprétations purement symbolistes.

L'âge patristique avait laissé une matière abondante à réflexion dans ce domaine et on y trouve de tout. Harnack parle, non sans raison, du réalisme « *crasse* » de saint Jean Chrysostome [2]. « Le Christ, écrit celui-ci, ne s'est pas seulement donné à voir à qui le désire, mais encore il a donné sa chair à toucher, à manger, à broyer sous la dent, à étreindre, pour rassasier tout désir » [3]. De même : « Je t'ai dit : « Mange-moi, bois-moi... A nouveau je descends, je n'ai pas assez de me mêler à toi, je t'étreins, je me

1. S. BULGAKOV, *Le Dogme eucharistique* (en russe) dans *Putj*, 1930, nº I, p. 8.

2. Cfr Pierre BATIFFOL, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1913, p. 408.

3. Cfr *In Ioan., Hom.* 46, 3.

donne à dévorer, je me dissous peu à peu, pour consommer le mélange, la fusion, l'union »[1]. Et pourtant, Chrysostome sait parfaitement, avec un Origène ou un Grégoire de Nysse, distinguer entre le monde sensible et le monde « noétique », intelligible : « Puis donc que le discours porte : « Ceci est mon corps », dit Jean Chrysostome, rendons-nous, croyons, voyons le corps avec les yeux de l'intelligence. Car le Christ ne nous a rien donné de sensible, mais dans les choses sensibles tout est intelligible[2] ».

On peut dire que c'est saint Augustin surtout qui s'est le plus admirablement gardé de tout excès de parole en parlant de ces choses. Aussi, a-t-on pu écrire que « la tendance d'Augustin de spiritualiser le corps eucharistique du Christ produit un sentiment de bien aise lorsqu'on le confronte avec les conceptions hyper-réalistes du Corps eucharistique du Christ, comme on les trouve à l'époque d'Augustin chez les autres Pères, par exemple chez Chrysostome, Césaire de Nazianze, Épiphane, etc. Sans difficulté — ajoute-t-on — ils font des accidents du pain et du vin des accidents du Corps et du Sang du Christ, et disent que ce Corps doit être *rompu* et mangé, etc. Sans doute, ce n'est pas encore le capharnaïtisme contre lequel Augustin luttera, mais c'est une conception de la présence eucharistique du Christ qui est encore trop peu — ou peut-être même n'est encore point du tout — spiritualisée[3] ».

Si donc Bulgakov souhaite voir l'Orient, qui selon lui a déjà trop subi l'influence de la doctrine transsubstantialiste occidentale, retourner à ses sources patristiques, cela semble une gageure. Mais bien que ce théologien, malgré tout son mérite, ne donne pas l'impression d'avoir fait beaucoup d'efforts pour comprendre

1. Cfr *In I Tim., Hom.* 15, 4.
2. Cfr *In Matt., Hom.* 82, 4.
3. Cfr Dr. E. Hendrikx O. E. S. A., *Augustinus en de Transsubstantiatie*, dans *Theologische Opstellen, opgedragen aan Mgr Dr G. C. van Noort*, Utrecht, 1944, p. 115. Tandis que chez d'autres auteurs ecclésiastiques on trouve des comparaisons avec certains miracles bibliques, comme celui de Cana, ou le changement du bâton de Moïse en serpent, Augustin évite de telles applications à l'Eucharistie. En rapport avec elle il n'emploie jamais des mots comme *convertere, mutare, permutare, mutatio*, etc., mais le plus souvent il parle de *consecrare*, ou *benedicere*, ou *sanctificare*. Plusieurs fois aussi il dit simplement : *facere, conficere* ou *fieri*. Cfr pp. 107-108.

les intentions des grands scolastiques aux prises avec certaines déviations doctrinales de leur époque, nous voudrions essayer de comprendre les siennes, pour aborder ensuite ses objections.

* * *

Dans la théologie patristique des huit premiers siècles, dit le P. Bulgakov, nulle question *physique* n'apparaît concernant l'Eucharistie, recherchant ce qui se passe avec le pain et le vin quand ils deviennent le corps et le sang du Christ. Ce n'est pas la Présence réelle mais la *communion*, corporellement et spirituellement, au Christ qui est au centre de l'attention des anciens. Dans la théologie catholique, la communion apparaîtrait seulement comme une des conséquences de la présence réelle, et encore, pas comme conséquence primordiale. Et pourtant, « toute doctrine eucharistique doit partir de cette destination établie par le Seigneur lui-même [1] ». La théologie patristique se base surtout sur l'Évangile de Saint Jean, sur l'enseignement du Seigneur relatif au « pain du ciel qui donne la vie au monde » (*Jean* 6, 33). Lorsqu'on dit que le Christ « habite » l'hostie en descendant sur terre, on nie pratiquement la force de l'Ascension du Seigneur et la communion ne devient qu'*un* des buts de cette descente et de cette inhabitation. La théorie de la transsubstantiation manquerait ainsi d'atteindre son but : au lieu d'une conversion qui ferait des saints Dons la nourriture céleste pour la communion, elle fait descendre le Christ sur terre et nie la véritable signification de son Ascension. D'où « le développement particulier du culte autour des dons sacrés, qui est devenu si caractéristique pour le catholicisme récent [2] ». Somme toute, la théorie de la transsubstantiation ne serait qu'une des variations de la théorie de l'impanation (présence *in pane, sub pane* et *cum pane*), par laquelle le protestantisme, tout en rejetant la position thomiste, reste au même niveau de matérialisation. Notant que la doctrine de la transsubstantiation s'appuie sur la distinction aristotélicienne entre la substance et les accidents, Bulgakov affirme

1. Articles de *Putj* cité, I, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 21.

qu'avec ce dogme est canonisée du même coup la doctrine d'un philosophe païen ; sans elle, tout cet enseignement perdrait son sens. Nous ne nous arrêterons pas ici à cette méprise mais suivrons le théologien russe dans l'exposé qu'il donne de sa théologie eucharistique.

Il part d'un texte de saint Grégoire de Nysse et d'un autre de saint Jean Damascène. Nous ne citerons que le premier, car le second exprime la même idée. Dans son *Discours catéchétique,* chap. 37, Grégoire dit : « Nous avons donc maintenant raison de croire que le pain sanctifié par la parole de Dieu se transforme en corps du Dieu-Verbe. Et en effet, ce corps était le pain en puissance et il a été sanctifié par la présence du Verbe qui a résidé dans la chair. Le changement qui a élevé à la puissance divine le pain transformé dans ce corps (c'est-à-dire le pain que le Seigneur a mangé pendant sa vie terrestre), amène donc ici encore un résultat pareil. Dans le premier cas, en effet, la grâce du Verbe sanctifiait le corps qui tirait du pain sa substance, et qui en un sens était lui-même du pain ; ici, le pain, comme dit l'apôtre (*I Tim.* 4, 5), est sanctifié par la parole de Dieu et par l'invocation ; ce n'est pas par la voie de l'aliment qu'il arrive à être le corps du Verbe, il se transforme aussitôt en son corps par la parole, ainsi qu'il a été dit par le Verbe : Ceci est mon corps [1] ». Selon l'idée de Grégoire, — idée proposée du reste comme pure supposition, et que saint Jean Damascène ne mentionnera que pour rendre quelque peu intelligible le grand mystère de la conversion eucharistique uniquement explicable par la vérité et l'efficacité de la Parole de Dieu [2], — dans l'Eucharistie, du pain devient corps du Christ, non plus par l'effet d'une loi de nutrition, comme durant la vie mortelle du Christ, mais par l'effet de la parole prononcée. Il est intéressant de voir le contexte chez Grégoire. Le P. Bulgakov ne semble pas l'avoir connu, sinon il aurait été moins dur pour les scolastiques latins. Grégoire ne fait qu'appliquer à l'eucharistie par voie d'analogie le processus physiologique de la nutrition du corps humain, processus qu'il décrit

1. Trad. Batiffol, *o. c.*, pp. 402-403.
2. Cfr *De Fide Orth.*, IV, 13.

longuement en en empruntant les éléments à Aristote [1]. On peut y noter l'introduction dans le vocabulaire théologique de la distinction aristotélicienne de la matière et de la forme. Mais avec cette distinction nous sommes en pleine physique, tandis que la distinction entre la substance et les accidents se situe entièrement sur le plan métaphysique. Il n'est donc pas difficile de voir de quel côté se trouve ici le plus grand risque de *matérialisation* du mystère.

* * *

Il est cependant profitable de lire les longues réflexions du P. Bulgakov sur le corps glorifié du Seigneur. Après sa Résurrection et son Ascension, le Christ, sans s'être « désincarné », n'appartient plus à ce monde, mais il reste, par son corps spirituel, en rapport avec lui ; il a désormais pouvoir « dans le ciel et sur la terre », en sorte qu'il peut librement se révéler par les choses de ce monde. C'est pour cette raison que le pain et le vin deviennent son corps et son sang, c'est-à-dire « n'appartiennent plus à eux-mêmes ni à ce monde, mais au corps spirituel glorifié du Christ » [2], tout en restant du pain et du vin. Malgré tout l'intérêt de ces réflexions, il faut y relever une grande faiblesse de terminologie : le *Ceci est* devient *ceci appartient à*. Ce n'est pas l'intention du P. Bulgakov (et encore moins celle de saint Grégoire de Nysse). L'idée de la matière du pain et du vin agrégée à l'« *eidos* » du corps du Christ implique plutôt une *transformation* substantielle qu'une véritable identité d'être, telle qu'elle est signifiée par la doctrine de la transsubstantiation. Le P. Bulgakov se trompe ici quand il dit que cette doctrine veut expliquer le changement d'une chose en une autre dans les limites de l'existence terrestre. Cette doctrine veut exprimer que la conversion eucharistique n'est pas physique, mais « métaphysique », c'est-à-dire ici : très réelle d'une part, en sorte qu'on ne peut plus parler de pain et de vin, mais en même temps d'un ordre au-delà de ce monde. Le

1. Cfr BATIFFOL, *o. c.*, p. 400 ss. Celui-ci cite SRAWLEY, qui renvoie aux théories d'Aristote sur le développement de l'organisme : *De Anima*, II, 4 ; *De gen. et corr.*, I, 5 ; *De part. anim.*, II, 3.

2. BULGAKOV, *art. cité*, II, p. 5.

souci du P. Bulgakov est de souligner que le corps glorifié du Seigneur reste hors de ce monde [1] et que, par la conversion, un lien se constitue avec la matière eucharistique qui est d'ordre métaphysique et non pas physique [2]. Mais tout en les employant à son insu, comme nous l'avons vu, la vraie portée de certaines distinctions aristotéliciennes lui a échappé. Toutefois, son effort de voir le mystère eucharistique dans sa réelle grandeur et d'en écarter tout ce qui pourrait le rabaisser, mérite l'attention. C'est pourquoi nous voudrions encore ajouter le résumé que le P. Bulgakov donne lui-même de sa pensée à la fin de son étude. Il le fait dans les sept points suivants :

1° Dans le sacrement de l'Eucharistie les éléments terrestres, pain et vin, sont réellement convertis au corps et au sang du Christ.

2° Par suite de cette conversion, le pain et le vin, avec toutes leurs propriétés cessent d'être des choses de ce monde, d'y appartenir, et deviennent le vrai corps et le vrai sang du Christ.

3° Cette conversion s'accomplit par leur union avec le corps spirituel, glorifié et élevé du Seigneur, corps qui apparaît dans les saints Dons sur terre.

4° Comme choses terrestres les éléments eucharististiques restent pour le monde pain et vin. Mais puisqu'ils appartiennent maintenant, par la conversion, au corps du Christ, qui est hors et

1. Il rappelle S. JEAN DAMASCÈNE, *De Fide orth.*, l. c. : « Ce n'est pas le corps monté au ciel qui en descend, mais le pain et le vin mêmes se convertissent au corps et au sang de Dieu ». Mais on ne trouvera pas toujours cette précision théologique chez les auteurs ecclésiastiques : « Comment vous excuser, dit saint JEAN CHRYSOSTOME, comment vous pardonner, quand (le Christ) lui-même descend à cause de vous, tandis que vous ne sortez pas de votre maison pour venir vers lui ? Les Mages, des barbares, des étrangers, accourent de la Perse pour le voir couché dans sa crèche, mais toi, chrétien, une petite distance te retient de jouir de cette bienheureuse vue ? ». Cfr *De Philog.* VI (BATIFFOL, p. 413). La comparaison de la crèche et de l'autel est fréquente chez Chrysostome et elle est devenue un lieu commun de l'éloquence grecque (*Proclus*, *Théodote d'Ancyre*, etc.).

2. BULGAKOV, *art. cité*, II, p. 11.

au-dessus du monde, et qu'ils sont ainsi élevés jusqu'à l'être métacosmique de ce corps, ils manifestent par eux-mêmes la corporéité du Christ sur terre.

5° Puisque le corps du Christ après l'Ascension se trouve hors de ce monde, dans un état spirituel et glorifié, et ne possède donc plus d'« accidents » terrestres, la conversion des saints Dons ne peut pas paraître d'une façon perceptible pour le monde. Le pain et le vin devenant, par l'union avec le corps spirituel glorifié du Seigneur, corps et sang du Christ, ne doivent pas changer leur forme terrestre. Car la conversion métaphysique ne se porte pas sur eux. Toutefois, ils sont convertis *entièrement*, sans aucune distinction de substance et d'accident, ou d'essence et d'apparence, au corps et au sang du Christ.

6° En raison de cette parfaite conversion, toutes les théories d'impanation deviennent inutiles, pour autant qu'elles excluent la conversion et la remplacent par une « consubstantiation » de ce qui ne se laisse pas unir : la matière de ce monde, le pain et le vin, et le corps du Christ, transcendant au monde. En d'autres mots, cette union ne peut s'exprimer que par la notion de *conversion*. Elle est sous-entendue, il est vrai, dans les théories de l'impanation, mais l'expression est peu heureuse. Cependant, son mérite réside en ce qu'elle surmonte l'idée du changement physique ou de la transsubstantiation qui a pris la place de la conversion, et elle a ainsi mis à l'ordre du jour la question de la vraie union.

7° Le fondement général de la conversion eucharistique gît dans le fait que le Seigneur est passé de la terre, où il avait un corps terrestre, au ciel, où il a un corps céleste, mais où il garde le lien avec tous les états traversés. C'est pourquoi, par la conversion, il peut revenir à l'état terrestre de son corps. Il a institué l'Eucharistie tout en étant encore sur la terre, pour les hommes terrestres, et c'est pourquoi il leur donne son corps sous des apparences terrestres. Mais au-delà de notre résurrection, quand cette enveloppe terrestre sera consumée, la communion se fera immédiate-

ment par son corps spirituel, comme nous le disons en présence des Dons consacrés : « Donnez-nous d'être admis à votre communion d'une manière plus réelle encore au jour sans déclin de votre Royaume ».

* * *

En commençant son étude, le P. Bulgakov tâche de faire comprendre que l'idée de la conversion eucharistique (μετάβολη) implique une antinomie qui vainc la loi d'identité, non pas en la supprimant, mais en la confirmant : la conversion, dit-il, est l'identité de ce qui est divers, et la diversité de ce qui est identique. C'est un miracle antinomique, où une chose est ce qu'elle n'est pas, et n'est pas ce qu'elle est. Il semble bien que le verbe «être» soit traité ici un peu à la légère. Aussi, quand le P. Bulgakov cite dans cette connexion les paroles de l'institution, *Ceci est*... il met derrière *Ceci* entre parenthèses « c'est-à-dire le pain » et « c'est-à-dire le vin », tandis que le neutre employé dans le texte sacré semble nécessairement vouloir dire : ce qui apparaît ici sous les propriétés empiriques du pain et du vin, n'*est* en réalité, quant à son être véritable, rien d'autre que le corps et le sang du Christ. C'est cela ce que le dogme de la transsubstantiation veut exprimer, en n'ajoutant aucune affirmation vraiment nouvelle à ce que signifient les paroles du Christ à la Cène. Il paraît bien — avec sa simple distinction de l'être véritable (« substance ») et des espèces (« accidents ») — formuler la seule manière possible d'accorder la vérité du don eucharistique avec les témoignages des sens d'une part et le principe d'identité d'autre part, car ce principe ne peut être supprimé dès qu'il s'agit de l'être lui-même, de l'unité ontologique radicale [1].

D'ailleurs, non seulement du côté orthodoxe, mais, à l'heure actuelle, même de la part des réformés, nous pouvons voir surgir une meilleure appréciation de la vraie portée de cette doctrine. « C'est commettre un véritable contre-sens que de parler de matérialisme à propos de la transsubstantiation », dit M. Henry

1. Cfr J. DE BACCIOCCHI S. M., *Présence eucharistique et transsubstantiation*, dans *Irénikon* 1959, 1, p. 157 et 159.

Chavannes, dans un récent article très remarquable [1]. « Calvin, dit-il, est celui des Réformateurs qui a défendu avec le plus de force la présence réelle. Mais il s'est opposé à la doctrine de la transsubstantiation, où il discernait un matérialisme grossier. Or, si ce matérialisme était le fait de certains thomistes de son temps, il était aux antipodes de la pensée historique de S. Thomas ». C'est précisément pour nier une présence matérielle, souligne-t-il encore, que saint Thomas affirme que le corps et le sang du Christ sont présents dans le pain et le vin selon le mode de la substance. Il a eu la préoccupation constante de réfuter une conception matérialiste de la présence réelle [2]. Or, « personne au XVIe siècle ne se rendait plus exactement compte de la manière dont la scolastique classique posait les problèmes ». C'est que la notion de substance a changé, en devenant une notion empiriste, où substance est identifiée avec le contenu de notre expérience. « Toutes les difficultés que Calvin relève contre la transsubstantiation proviennent de ce qu'il la comprend sur le plan physique [3] ». Cette méprise a été fréquente dans les discussions autour de ce problème.

Le professeur F.-J. Leenhardt, à propos des réactions qu'à déclenchées son opuscule *Ceci est mon corps*, a publié *Quelques réflexions après un débat œcuménique sur la transsubstantiation* [4], où il explique bien ce qu'on doit entendre par la notion de substance : « Quand on parle de substance, dit-il, on porte un jugement sur le réel, on scrute la réalité avec la pensée, poussant au delà de l'empirique pour atteindre l'être vrai. On fait, non de la physique, mais de la métaphysique. Si la pensée a quelque adéquation avec la réalité, cette démarche vers l'abstraction, non seulement n'éloigne pas de la réalité, mais la saisit au contraire dans ce qu'elle a de plus réel. La substance est ce qu'il y a de plus réel, mais de moins matériel dans un objet. Parler de substance c'est orienter la pensée vers l'intérieur des choses. Et les affir-

1. Cfr Henry CHAVANNES, *La Présence réelle chez saint Thomas et chez Calvin*, dans *Verbum Caro* 50 (1959), pp. 159.
2. *Ibid.*, p. 163.
3. *Ibid.*, p. 166.
4. Cfr *Festgabe Joseph Lortz* (éd. par Erwin ISERLOH et Peter MANNS), Baden-Baden, 1958, I, pp. 85-90.

mations traditionnelles du catholicisme sur la transsubstantiation n'entendent pas définir un événement qui se déroulerait au niveau des éléments physico-chimiques du pain consacré ; elles ne posent aucun changement qu'une analyse de laboratoire, si bien armé qu'il soit, pourrait déceler ». L'auteur ajoute que les objections qu'on fait à cette doctrine devraient mieux tenir compte de ces données, et abandonner le préjugé qu'il y a là un physicisme grossier [1]. Après avoir précisé avec tant de bonheur la notion de substance qu'il convient d'avoir en vue dans la question de la transsubstantiation, le prof. Leenhardt revient encore, en terminant, aux « accidents » : « La matière du pain demeure inchangée... Au simple plan expérimental, le pain demeure ce qu'il est. Il doit demeurer ce qu'il est, pour garder sa fonction significative, pour faire encore connaître que la pensée de Dieu est bien de nourrir, par son moyen. S'il cessait d'être pain, il cesserait d'être le signe de la nourriture que le Christ donne au croyant. Mais il change de substance parce qu'il ne doit plus, dans la pensée de Dieu-Ordonnateur, nourrir le corps, mais l'âme ». Il nous paraît qu'ici encore il serait facile de s'entendre. Le pain changeant de substance — dans le sens qui vient d'être exposé — son rôle de nourriture terrestre et corporelle est à reléguer au plan des accidents, et ainsi ce pain n'est plus du pain selon sa substance nouvelle, mais Corps du Christ, qui nous est donné comme aliment spirituel et dont les espèces du pain constituent le signe [2].

Parmi les réflexions du professeur Leenhardt il y en a encore une par laquelle nous voudrions conclure les nôtres, car elle vaut aussi pour l'attitude des Orientaux devant le mystère eucharistique. On craint qu'il y ait indiscrétion ou frivolité à vouloir scruter ce mystère. On voudrait se contenter de la foi, « d'une foi qui préfère rester en deçà des mystères plutôt que de risquer de les enfermer dans des catégories humaines, non seulement discutables, mais inadéquates par nature ». De préférence on s'en tient donc aux affirmations bibliques, à peine explicitées, et au vocabu-

1. *O. c.*, p. 86-87.
2. Avec ces précisions, il nous semble possible de nous accorder également avec l'essentiel des sept points du résumé du P. S. Bulgakov.

laire biblique, à peine élargi. Or, ici on se fait facilement illusion. « On n'aborde jamais la lecture de l'Écriture avec un esprit vierge de toute présupposition philosophique. Et l'on court le risque, si l'on n'y veille, d'apporter à cette lecture des vues préjugées, qui sont dans certains cas extrêmement préjudiciables à la pénétration du texte ». D'où la nécessité d'une élaboration de la foi qui s'opère « sous le contrôle d'une réflexion consciente de ses moyens » [1].

D. T. STROTMANN.

1. Un abrégé de l'article du P. Bulgakov a paru en allemand dans la revue vieille-catholique *Internationale kirchliche Zeitschrift*, 1932, nº 3, pp. 129-147. Dans l'introduction il est dit que « ce fut pour les principaux théologiens du mouvement vieux-catholique un fait douloureux, lorsqu'au début de leur discussion avec l'Église catholique-romaine ils furent blâmés également de la part des Orthodoxes à cause de leur polémique contre le théologoumenon scolastique de la transsubstantiation des dons eucharistiques ». De fait, ce fut entre autres le fameux liturgiste orthodoxe, le protoprêtre A. v. MALTZEW, qui s'était érigé en défenseur de la doctrine de la transsubstantiation contre l'attaque des vieux-catholiques. Cfr son volume *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin 1898, p. CLVI et ss. Voir dans l'article mentionné ci-dessus, p. 129 en note, les références bibliographiques concernant les échanges de vue à ce propos.

La commission théologique du Saint-Synode russe pour les relations vieilles-catholiques, créée en 1892, publia en 1893 un rapport où est exprimée l'inquiétude au sujet de l'omission du terme de transsubstantiation à l'endroit où la Déclaration d'Utrecht parle de l'eucharistie. La réponse vieille-catholique explique que le terme était inconnu de l'Église ancienne et qu'il est de mauvaise philosophie. Les mémoires ultérieurement échangés à cette époque n'arrivent pas, sur ce point comme sur d'autres, à concilier les points de vue. Cfr Dom Clément LIALINE O. S. B., *Vieux-catholiques et Orthodoxes en quête d'union depuis trois quarts de siècle*, dans *Istina* 1958, nº 1, pp. 31-32.

Le prochain concile et l'Unité de l'Église

Beaucoup pensaient que l'ère des conciles œucuméniques était terminée. « Le régime des conciles semblait clos, écrivait-on récemment. Le dernier (Vatican 1869-1870) ayant défini l'infaillibité personnelle des papes lorsqu'ils enseignent *ex cathedra*, il semblait que le développement dogmatique n'avait plus besoin de l'assentiment solennel d'une assemblée conciliaire [1] ». Le concile du Vatican avait contribué, en effet, à créer dans la masse des fidèles cette opinion que les conciles œcuméniques étaient devenus désormais inutiles et seraient bientôt considérés comme une institution périmée. On rencontrait même des professeurs de théologie qui enseignaient cela à leurs élèves. Cependant le code de Droit canonique publié en 1918 consacre encore neuf canons au concile œcuménique, auquel est reconnu un pouvoir suprême sur l'Église universelle : *suprema pollet in universam ecclesiam potestate* (can. 228). C'est donc qu'il peut encore y en avoir. N'empêche que l'annonce par le pape Jean XXIII d'un concile œcuménique a été pour toute la chrétienté une surprise inattendue.

I. Antécédents unionistes de l'annonce du Concile.

L'idée cependant en avait été lancée depuis plusieurs années, entre autres, dans la région vénitienne [2]. L'actif centre pastoral

1. *Cahiers universitaires catholiques*, février 1959, p. 271.
2. Il semble que le Cardinal Celso Costantini, décédé avant le dernier conclave, avait rédigé lui-même un schéma détaillé de 200 pages en vue de la réunion d'un concile œcuménique. Le correspondant romain Hans

de la petite cité de Rovigo, résidence depuis de longs siècles de l'évêque d'Adria, et où paraissent plusieurs revues ecclésiastiques, notamment la *Palestra del Clero* et le *Ministerium Verbi*, avait insisté diverses fois récemment sur la nécessité de reprendre le concile du Vatican pour parer aux difficultés que rencontre aujourd'hui le christianisme sur toute la terre. Nul doute que le pape actuel, au temps où il était patriarche de Venise, chef-lieu de la province ecclésiastique qui comprend le centre de Rovigo, n'ait eu vent de ces interventions multipliées. Ce qui ne nuit en rien à la spontanéité de son geste qui sera d'autant plus efficace qu'il aura été personnel, ce dont, en toute vérité, personne ne doute. Il l'a du reste déclaré en termes clairs dans son message au Triveneto du 23 avril : « Nous avons annoncé (le concile), en suivant une inspiration dont la spontanéité nous a frappé comme un coup soudain et imprévu dans l'humilité de notre âme ».

Voici quelques détails sur les antécédents dont nous venons de parler. A l'annonce d'un Congrès international de théologie qui devait se tenir à Rome — congrès qui n'a du reste pas encore eu lieu — un prêtre italien, don Luigi Lombardi, suggérait dans une lettre ouverte à la *Palestra del Clero* du 1er mai 1957, que le prochain congrès s'occupât spécialement de la théologie des non catholiques et s'initiât non seulement aux grandes questions qui marquent la séparation, mais aussi à celles qui sont de nature à éclairer notre pensée, comme les notions de Penthos, de Sobornost etc. Pourquoi n'inviterait-on pas, demandait-il, des rapporteurs orthodoxes à ces réunions ? Et, relevant le « désir caché » des théologiens des dernières générations, c'est-à-dire la réouverture du concile du Vatican, il concluait : « La Santa Sede potrà prenderne atto [1] ». — Le *Tablet* de Londres du 1er juin 1957 faisait écho à ces instances en résumant l'article de don Lombardi [2].

AUER de l'hebdomadaire viennois *Die Furche* a rapporté que S.S. Jean XXIII se fit remettre ce mémoire, quand, à sa grande surprise, il en connut l'existence. D'après la même source, le Card. Costantini, qui fut secrétaire de la Congrégation de la Propagande, aurait consacré de nombreuses années de sa vie à l'étude du problème œcuménique et d'un concile sur l'Unité (*Die Furche*, 16 mai 1959, p. 2).

1. *La Palestra del Clero*, 36 (1957), pp. 393-394.
2. *The Tablet*, 1er juin 1957, p. 526.

L'année suivante, dans la même revue, le P. Giacinto Scaltriti O. P., dans un article intitulé *La crisi del cristianesimo*, parlait de l'opportunité d'internationaliser le Saint-Siège et de réunir un concile œcuménique en faveur des chrétientés séparées [1]. Les *Informations catholiques internationales* de Paris s'étaient empressées d'en relever la teneur en ces termes : ‘ La revue *Palestra del clero*, destinée au clergé italien, dans un article sur la crise du christianisme, a lancé l'idée d'un concile œcuménique qui ferait suite à celui du Vatican interrompu en 1870, et qui pourrait se tenir à Manille, Ottawa, Melbourne, Léopoldville ou Tokio ». On voit d'emblée l'audace d'une telle proposition. «La revue estimait, continuaient les *Informations catholiques*, que le monde, partagé entre deux blocs, dont l'un a été formé à l'école antichrétienne libérale maçonnique et l'autre est imbu de matérialisme, va à sa perte. Le retour des chrétiens à l'unité pourrait contribuer à la solution de la crise mortelle que traverse l'humanité. C'est à favoriser le retour à l'Unité que devrait servir la reprise du concile œcuménique. — *Palestra del clero* engage les chrétiens à faire parvenir leurs suggestions et leurs vœux aux commissions compétentes par l'intermédiaire des évêques » [2].

II. L'ANNONCE DE JEAN XXIII.

Il n'est pas inutile de mettre en regard de ces déclarations, tout de même un peu échevelées, le discours du Saint-Père dans lequel celui-ci avait annoncé le futur concile. Le communiqué officiel paru dans l'*Osservatore romano* du 26 janvier (lendemain du consistoire), donnant le résumé de cet acte important, mérite d'être cité ici, bien que nous ayons depuis lors le texte entier de l'allocution de Jean XXIII, parce que les premiers commentaires de presse en sont partis et qu'on a semblé lui reprocher plus tard d'avoir forcé la note unioniste :

« Sa Sainteté y disait-on, a parlé de quelques points concernant les activités apostoliques les plus importantes, celles que lui a suggé-

1. *La Palestra del Clero*, 37 (1958), 1er juin, pp. 567-570.
2. *Informations catholiques internationales*, 1er sept. 1958, p. 8.

rées l'expérience de ses trois premiers mois de Pontificat, et qui concernent ses responsabilités d'évêque de Rome et de Pasteur suprême de l'Église universelle.

» Comme évêque de Rome, le Saint-Père a évoqué la grande extension de la ville au cours de ces dernières décades et les graves problèmes que pose l'assistance spirituelle de la population.

» Comme Pasteur suprême de l'Église, il a fait allusion aux périls qui menacent davantage aujourd'hui la vie spirituelle des fidèles, c'est-à-dire les erreurs qui serpentent ici et là, et l'attrait excessif des biens matériels, accru aujourd'hui plus que jamais par les progrès de la technique.

» Pour répondre à ces difficultés pressantes du peuple chrétien, le Souverain Pontife, s'inspirant des coutumes séculaires de l'Église, a annoncé trois événements de la plus grande importance, à savoir : un synode diocésain pour Rome ; la célébration d'un concile œcuménique pour l'Église universelle ; et la mise à jour du Code de Droit Canon, précédée par la prochaine promulgation du Code de Droit oriental.

» En ce qui concerne le Concile œcuménique, il n'a pas seulement pour but, dans la pensée du Saint-Père, le bien spirituel du peuple chrétien, mais il veut être également une invitation aux communautés séparées, pour la recherche de l'Unité, à laquelle tant d'âmes aspirent aujourd'hui sur toutes les parties de la terre »[1].

Il faut se rappeler que le discours ainsi résumé faisait suite à l'homélie prononcée par le Saint-Père en la basilique de St-Paul hors-les-Murs au cours de la même matinée de ce 25 janvier 1959, fête de la conversion de saint Paul ; c'était donc le dernier jour de l'octave de prière pour l'Unité que le pape y avait fait allusion.

« Au lendemain d'une semaine de prière intense, disait-il, pour obtenir ce triple don (Unité, liberté et paix)[2] voici que le rite de ce jour sur le tombeau de l'Apôtre — rite qui va être accompli dans le mystère du Corps et du Sang du Christ — nous rappelle notre fraternelle, unanime et prévenante charité qui nous unit aux fils de tant

1. Trad. de la *Documentation catholique*, 15 fév. 1959, p. 197.

2. « Unité, liberté et paix ». A noter que la prière recommandée pour la semaine de l'Unité est la première de celles que le prêtre dit à la messe avant la communion : « *Domine Jesu Christe, qui dixisti apostolis tuis : Pacem meam do vobis* » et qu'on y parle de l'Église « *quam pacificare et coadunare digneris* ».

de nations jadis florissantes par l'effet de la lumière de l'Évangile et maintenant attristées par d'indicibles épreuves »[1].

Le rappel que le Saint-Père venait de faire de sa visite à Tarse, patrie de Saint Paul, vingt ans auparavant, et qu'il avait racontée au commencement de cette homélie en déplorant la séparation de l'Église de cette région, nous montre clairement quelle était sa pensée.

« Cette unité de l'Église, disait-il encore, que saint Paul, à partir du jour de sa prodigieuse conversion, mit en parfaite harmonie avec l'enseignement de saint Pierre, cet enseignement dont Marc traça les lignes dans son Évangile, invitent à considérer avec une vive douleur combien les attentats et les efforts malheureusement en partie réussis au cours des siècles, pour rompre cette compacité catholique sont préjudiciables au bonheur et au bien-être du monde, conçu suivant l'annonce de Jésus-Christ, comme un seul bercail sous la conduite d'un seul pasteur »[2].

Le fait d'avoir annoncé en ce même jour le futur concile œcuménique, de même que beaucoup d'allusions de ses discours précédents concernant son désir d'unité, n'ont pu être interprétés que dans le sens d'un pas fait en avant en faveur de la réunion des chrétiens, ce que le communiqué officiel que nous avons cité en entier confirmait avec éclat.

Cependant, lorsque un mois plus tard seulement, fut publié le texte complet du discours aux Cardinaux, l'allusion à l'unité chrétienne parut beaucoup moins explicite qu'elle ne l'avait été les premiers jours. Après avoir annoncé les trois événements : synode romain, concile œcuménique et refonte du Code de Droit Canon, le Saint Père faisait mémoire de la très sainte Vierge, des saints Apôtres Pierre et Paul, de Saint Jean Baptiste, de Saint-Jean l'Évangéliste et de tous les Saints, et il ajoutait : « De tous nous implorons un bon début, un heureux déroulement et aboutissement de ces desseins de sérieux travail pour éclairer, édifier et réjouir tout le peuple chrétien, pour inviter à nouveau les

1. *Documentation catholique*, 15 fév. 1959, p. 196.
2. *Ibid.*, 194-195.

communautés séparées à nous suivre, elles aussi de bon gré, dans cette recherche d'unité et de grâce à laquelle tant d'âmes aspirent de tous les points de la terre »[1].

Si l'allusion à l'unité et au mouvement œcuménique est présente dans ces derniers mots, la phrase où il est question d'un appel aux communautés séparées n'est plus rattachée formellement au concile comme tel, ainsi qu'on le lisait au communiqué. Celui-ci perd-il sa valeur ? Sans doute, il n'a pas paru aux *Acta*, commentaire officiel du Saint-Siège, mais il n'a nulle part, que nous le sachions du moins, été désavoué, et il provenait certainement de source autorisée. On ne peut donc conclure que l'annonce du concile dans le discours du Saint Père aux Cardinaux dont le texte a été publié dans les *Acta* du 27 février, n'ait pas été, dans sa pensée, dominé par la grande préoccupation de l'Unité chrétienne, tout en se référant aussi à d'autres problèmes que nous ne considérons pas ici.

La *Civiltà Cattolica* mentionne tous les endroits des discours de Jean XXIII antérieurs à l'annonce du concile et où il est question de l'Unité[2] : Message radiodiffusé du 29 octobre, Homélie pour le jour du couronnement le 4 novembre, Allocution consistoriale du 15 décembre, Message radiodiffusé pour la Noël du 23 décembre, Discours du 18 janvier aux élèves du collège Capranica, Homélie du 25 janvier prononcée à St-Paul, et elle y ajoute, pour souligner la préoccupation du Saint-Père, le discours aux curés de Rome du 29 janvier ainsi que d'autres textes postérieurs. Sans doute n'avait-elle pas encore eu connaissance du passage le plus clair de Jean XXIII qui unisse Concile et Unité, et qui se trouve dans la lettre que le Saint-Père a adressée le 22 février 1959 à S. Exc. Mgr Wehr, évêque de Trèves, à l'occasion des

1. « Da tutti imploriamo un buon inizio, continuazione, e felice successo di questi propositi di forte lavoro, a lume, ad edificazione ed a letizia di tutto il popolo cristiano, a rinnovato invito ai fideli delle Communità separate e seguir Ci anch'esse amabilmente in questa ricerca di unità e di grazia, a cui tante anime anelano da tutti i punti della terra » (A.A.S., 27 fév., 1959, p. 69.

2. *Civiltà cattolica*, 2 mai 1959, pp. 284 note et 285; voir aussi *Vers l'Unité chrétienne*, mars-avril 1959, pp. 17-19.

prochaines fêtes de la vénération de la Sainte Tunique. On y lit entre autres :

« Nous avons décidé la réunion prochaine, sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, d'un Concile œcuménique qui permettra à l'Église une, sainte et catholique de lever l'étendard et de hausser la voix pour appeler et inviter à son bercail ceux qu'elle pleure, avec des larmes maternelles, de voir, malgré leur nom de chrétiens, séparés d'elle depuis trop longtemps déjà par le malheur des circonstances »[1].

Et le Saint Père de faire ensuite un commentaire ingénieux de la parole de Saint Jean sur la *tunica inconsutilis*, image de l'unité, comme l'ont expliqué tant de fois les Pères de l'Église[1]. Nous sommes porté à croire que le Saint-Père ne ménagera pas, dans les temps qui vont suivre, les allusions de ce genre, car nous nous trouvons ici devant une idée qui lui tient à cœur et ce serait mal faire que de vouloir la minimiser.

III. Le problème de l'unité au prochain concile.

On peut toutefois se demander de quelle manière le problème de l'unité chrétienne pourra être abordé au prochain concile. La *Civiltà cattolica* dans l'article cité ironisait sur certains écrits de « cattolici d'otralpe » qui ne ménageaient en l'occurrence ni leurs suggestions ni leurs directives[2]. Ne faut-il pas plutôt se féliciter de voir l'intérêt et les idées venir de partout ? C'est bien dans ce sens que les enquêtes préliminaires sont faites. Nous ne voulons ici qu'émettre des réflexions qui viennent assez spontanément à l'esprit.

1. « Nobis enim visum est proxime Œcumenicam Synodum, Spiritu Sancto afflante, cogendam indicere, ut, quasi elato vexillo et exalta voce, Ecclesia una, sancta, catholica ad ovile suum eos invitet et advocat, quos, quamvis christiano nomine decoros, nimis diu maternis lacrimis a se deflet iniquitate temporum esse sejunctos ». Cfr plus loin, p. 364 la traduction française du document tout entier.

2. *L. c.*, p. 222.

Dans l'histoire de l'Église, ce furent la plupart du temps des décisions urgentes concernant la foi menacée par les hérésies, ou des questions importantes de discipline ecclésiastique qui ont déterminé la tenue des conciles œcuméniques.

Or, ce qui apparaît comme une dominante dans l'ensemble du monde chrétien d'aujourd'hui est certes cet appel venu de partout en faveur de l'unité brisée, *da tutti i punti della terra*, dit le Saint Père. Le problème de la réunion s'est révélé urgent aux confessions protestantes en raison de l'activité missionnaire. Un grand mouvement en est sorti, le mouvement œcuménique, qui a communiqué son aspiration vers l'unité à tout le reste du monde chrétien. Le ferment extraordinaire qui travaille en ce moment les non-catholiques n'a pas manqué de pénétrer aussi dans la chrétienté unie au siège de Rome. A voir les choses sous leur perspective la plus large, on a l'impression que le problème de la réunion est devenu le problème majeur qui en ce moment tourmente les disciples du Christ, et que, si le Pape parle de convoquer un concile de toute l'Église catholique, cette question-là y sera au premier plan. Beaucoup d'observateurs trouveront même qu'en principe, du moins, elle s'impose. Mais que fera, que pourra faire un concile œcuménique pour l'Unité de l'Église ?

A vrai dire il y eut déjà deux grands conciles unionistes, c'est-à-dire qui s'occupèrent de réparer le schisme entre l'Orient et l'Occident : le concile de Lyon (1274) et le concile de Florence (1439), mais les deux fois ils se réunirent à la demande des Orientaux eux-mêmes, qui voulaient faire cesser la rupture. A Lyon, le pape Grégoire X et l'empereur de Byzance Michel VIII qui cherchait la réconciliation à tout prix pour remédier à la menace constante d'une reprise de Constantinople par les Latins, arrivèrent à un accord. Malheureusement les conclusions furent rejetées à la suite d'exigences supplémentaires posées par un nouveau pape moins ouvert que son prédécesseur. Un siècle et demi plus tard, devant le péril turc menaçant de plus en plus le Bosphore et la ville impériale, les Grecs lancèrent un appel urgent à Rome pour renouer les pourparlers, et ils n'attendaient que la fin du grand schisme d'Occident (1378-1417) pour reprendre impatiemment leurs démarches. Dès 1417, ils étaient à Constance,

espérant trouver dans des mesures favorables à l'union, l'amorce d'un secours politique. Lorsque Eugène IV monta sur le trône pontifical en 1431, il témoigna à leur égard des sentiments des plus favorables. Il alla même jusqu'à proposer aux Pères du concile de Bâle en 1435 que les assemblées où devait se traiter la question de la réunion des Églises se tinssent à Constantinople. C'eût été par là rendre hommage à la tradition conciliaire orientale, et reconnaître l'importance que les Grecs accordaient à celle-ci. De fait, ils ne vinrent qu'à Florence, où l'union fut proclamée. Mais elle ne fut agréée ni par le peuple de Constantinople ni par le clergé de la ville qui en rejeta les clauses. Le terrain n'avait pas été assez préparé.

Aujourd'hui la question est bien différente. Les divisions se sont multipliées dans l'Église. Les protestants qui furent les premiers à réclamer l'unité réalisent entre eux des unions partielles. Ils cherchent aussi à s'unir avec les Orthodoxes et les contacts avec eux existent officiellement. Dans les débuts du mouvement œcuménique, il est arrivé que l'union ait été conçue par ceux-ci contre Rome, du moins par plusieurs d'entre eux. Ce point de vue s'est très atténué. Beaucoup considèrent que l'union doit se faire avec Rome également, mais la plupart des non catholiques jugent la doctrine de l'Église romaine sur elle-même comme une prétention à une domination universelle incompatible avec l'évangile, et en laquelle ils voient, beaucoup plus encore que dans n'importe quelle question dogmatique, un obstacle insurmontable. Cet obstacle, ils ne cherchent même pas à le franchir ; ils attendent plutôt qu'il se rompe. Aussi bien, un concile de l'Église catholique qui se réunirait aujourd'hui pour traiter de l'unité ne se trouvera-t-il sans doute en face d'aucune proposition ferme de la part des groupes dissidents ; ce ne serait certes plus ni Lyon ni Florence. L'idée qui vient spontanément à l'esprit est qu'un tel concile, s'il veut s'appliquer à mettre fin aux divisions entre les chrétiens, aurait à rechercher les moyens de rendre l'union plus facile de notre part pour ceux qui ne sont pas en communion avec nous, moyens qui sauvegarderaient une grande indépendance des hiérarchies et des circonscriptions ecclésiastiques, laisseraient subsister les groupements ethniques dans toutes leurs

traditions chrétiennes vénérables sans leur imposer des formes juridiques ou spirituelles propres à l'Occident, et nous feraient retourner, pour l'Orient du moins, à une situation assez semblable à celle dans laquelle nous nous trouvions avant la séparation. De toute manière, la proclation de Jean XXIII constitue beaucoup plus un appel à l'Unité qu'une réponse à une demande formelle. Mais cet appel a une signification profonde et suppose que des actes seront faits qui renforceront le geste de la main tendue. En mettant à l'avant-plan de son programme le problème de la réunion, le Saint Père aligne pour ainsi dire le monde catholique sur les positions psychologiques de ceux qui, hors de son sein, réclament activement l'Unité.

IV. Le Concile du Vatican et le futur conciles d'après les théologiens orthodoxes.

Si les Orthodoxes ne font pas d'avances positives, plusieurs de leurs prélats, notamment le Patriarche de Constantinople, ont manifesté leur reconnaissance au pape Jean XXIII pour avoir proposé de réunir un concile.

Nos lecteurs auront remarqué l'article du Prof. Alivisatos de l'Université d'Athènes, reproduit dans le 1er numéro de cette année d'*Irénikon*. L'auteur y faisait observer que le concile convoqué prochainement par le Pape, venant après la victoire de la papauté sur les conciles du moyen âge et surtout après la canonisation de cette victoire au concile du Vatican, ne pourra plus s'insérer dans la succession des grands synodes des premiers siècles, basés sur l'idée de la communion ecclésiastique entre les Églises et non sur une conception monarchique de la société chrétienne. Or, cette évolution s'est faite sans l'accord de l'Église d'Orient et en dehors d'elle, en sorte qu'il lui est impossible de la sanctionner. L'union ne serait possible, selon le Prof. Alivisatos, qu'en tenant compte de ce fait important et en limitant toute l'évolution du système papal à l'Occident seul [1].

1. *Irénikon*, 1959, nº 1, pp. 93-99.

« Pareille solution, disait-il, pourrait être discutée dans le concile œcuménique romain auquel nous pourrions éventuellement participer à titre de simples observateurs. Ce serait une ouverture éventuelle pour un futur concile œcuménique non pas de l'Église latine, mais de toute l'Église, auquel participerait notre Église, non pas à la suite d'une invitation, mais en vertu d'un droit, au moins en égale, afin de contribuer par sa participation à la solution de ce grand problème chrétien ».

A cette première voix de l'Orthodoxie, nous ajoutons ici quelques extraits d'un article que le grand théologien russe, le P. Florovsky, sous le titre *Le futur concile œcuménique de l'Église romaine* a fait paraître récemment [1]. La grande objection y est aussi la définition du concile du Vatican, mais le P. Florovsky entrevoit des possibilités d'élaboration de la doctrine vaticane qui semblent judicieuses et ne paraissent pas avoir été envisagées par le Prof. Alivisatos.

« Le concile du Vatican, dit-il, a été levé sans avoir accompli son programme. Selon l'heureuse expression d'un historien contemporain de l'Église, le concile du Vatican strictement parlant, a à peine été commencé. Une minime partie de son programme en a seule été accomplie. La plupart des matériaux préparés pour les discussions conciliaires sont demeurés intacts : cinquante et un schémas. Plusieurs documents ne furent même pas distribués aux membres de l'assemblée. Même en ce qui concerne la « Constitution dogmatique sur l'Église », n'a été examiné qu'un seul paragraphe extrait assez maladroitement du contexte général, celui de la primauté et de l'infaillibilité, le fameux « dogme du Vatican ». En soi, le « dogme du Vatican » n'est qu'un extrait d'un tout inachevé, ce qui en rend sa compréhension très difficile. L'autorité du Souverain Pontife

1. *O predstojaščem Sobore rimskoj Cerkvi*, dans *Vestnik* (Le Messager) des étudiants russes de Paris, 52 (1959), n° 1, p. 5-10. Deux traductions françaises (outre la nôtre utilisée ici) ont paru, 1° dans *le Messager orthodoxe*, II (1959), n° 6, pp. 3-8 ; 2° dans *Vers l'Unité chrétienne*, XII (1959, n° 51, pp. 33-36). — Nous reviendrons ultérieurement sur quelques autres articles du *Messager orthodoxe*, notamment sur celui de Mgr Cassien, *La convocation d'un concile œcuménique* et celui du P. Meyendorff, *Qu'est-ce qu'un concile œcuménique?* — On lira avec profit les quelques pages que Mme Behr-Sigel a écrite sur ce fascicule : *Chronique du Mouvement œcuménique* dans *Contacts*, II (1959), pp. 193-204.

de Rome a reçu dès lors une formulation « dogmatique » rigoureuse. La primauté et l'infaillibilité pontificales sont désormais non seulement un fait historique et canonique, mais aussi un article de foi dans l'Église romaine. Mais le « dogme sur l'Église » en tant que tel est resté et reste encore jusqu'à présent non exactement et distinctement formulé. Certains théologiens romains affirment même que la doctrine de l'Église en est toujours à un stade initial, préthéologique, de son développement et de son expression.

» L'Église ne s'est pas encore définie elle-même. Par l'acceptation accélérée et prématurée du dogme du Vatican, l'équilibre théologique dans la doctrine romaine de l'Église a été sérieusement ébranlé.

» Le concile projeté devra nécessairement revenir sur le thème du concile du Vatican. La discussion sur l'Église sera sans aucun doute un thème central de son programme, car le concile sera réuni sous le signe de l'unité chrétienne, l'unité de l'Église. Avant tout il devra donner une interprétation authentique du « dogme du Vatican » dans le contexte le plus large de la doctrine sur l'Église. Dans ce contexte, nous devons le penser, le « dogme du Vatican » lui même aura un autre aspect et une nouvelle résonnance. Le « climat théologique » s'est en effet fort modifié dans l'Église romaine et dans le monde chrétien tout entier depuis Pie IX. On peut espérer que maintenant il ne sera plus nécessaire de se hâter comme cela parut inévitable — quoique pas à tous — dans les années du concile du Vatican. Celui-ci avait été préparé dans une atmosphère de trouble théologique et de crainte politique. Les thèmes et les problèmes en sont restés les-mêmes. Mais aujourd'hui ils se posent d'une manière plus précise et plus aiguë, dans la lumière d'une nouvelle expérience historique et théologique, et leur complexité interne est devenue beaucoup plus apparente qu'elle ne l'était au milieu du siècle passé. Il suffit de rappeler la renaissance du thomisme, le modernisme, le mouvement liturgique contemporain, le travail intense dans tous les domaines des connaissances théologiques à l'intérieur de l'Église romaine elle-même ».

V. Espoirs d'un élargissement de la doctrine sur l'Église.

Après avoir parlé de la nécessité d'aller lentement dans la préparation du concile, le même P. Florovsky continue :

« L'Église romaine passe maintenant sans doute par une période de floraison théologique et liturgique, mais ce mouvement nouveau, symptôme et gage de force créatrice vivante, n'a pas encore entraîné toute l'Église ni pénétré les moëlles de son être. La préparation au concile doit se faire dans une atmosphère théologiquement impartiale et sans passion, ce qui malheureusement ne fut point le cas pour celle du concile du Vatican. Le travail préconciliaire doit être mis au niveau de la pensée théologique actuelle de l'Église romaine elle-même. Toute la diversité et l'intensité de la pensée théologique contemporaine et de l'expérience spirituelle, même au-delà des limites de l'Église romaine, doivent être prises en considération avec sagesse et dans toutes les nuances au cours des travaux préparatoires. Il se peut que de cette manière l'unanimité se révèle insuffisante mais on ne devrait pas trop vite craindre une diversité d'opinions. Le manque d'unanimité est souvent inspiré par le zèle sincère de foi, comme ce fut le cas au concile du Vatican. La discipline n'exclut pas la liberté théologique, même lorsqu'elle la limite, mais elle ne doit jamais l'opprimer. Nous avons en vue ici la liberté dans la foi et non la liberté dans l'absence de foi et dans l'incroyance comme celle dont on parlait en la période du modernisme. Il faut souhaiter surtout que, dans le travail préconciliaire, se manifestent les résultats acquis par les sciences bibliques et historiques contemporaines dans les limites de l'Église romaine elle-même. Le concile ne doit pas être en arrière ni dans son exégèse ni dans sa compréhension de l'histoire de l'Église. Il faudra faire, dans l'argumentation dogmatique, une place beaucoup plus grande que celle qu'on laissait depuis le temps de la scolastique au témoignage des Saints Pères. Le problème de la tradition doit être exposé dans toute sa profondeur, ce qui pourra exiger un développement supplémentaire aux décrets du concile de Trente ».

Venant ensuite un peu plus loin à la participation des Orthodoxes à des réunions préparatoires, le P. Florosky dit :

« Dans les contacts préconciliaires pourront également prendre part, à certaines conditions, les théologiens orthodoxes, bien entendu au su et avec le consentement des autorités ecclésiastiques, mais uniquement à titre de compétences. Pour une réconciliation définitive, en tous cas le terrain n'est pas aujourd'hui préparé. L'invitation des évêques des « Églises schismatiques » (schismatiques au point de vue romain) au futur concile, même en qualité

de simples observateurs, ne peut que nuire au rapprochement de l'Occident et de l'Orient. Elle ne pourra en effet que rappeler le triste précédent du concile de Florence et conduira à des conséquences pareilles, sinon pires. Les rencontres formelles des Églises doivent être précédées d'une longue préparation sur une échelle, réduite aux différents niveaux de la vie et de la pratique ecclésiastiques. Actuellement, ni l'Orient ni l'Occident ne sont spirituellement préparés à de telles rencontres officielles ».

VI. Conseils aux Orthodoxes.

L'auteur s'adresse ensuite aux Orthodoxes et leur pose une série de questions qui équivalent à un examen de conscience :

« Les Orthodoxes doivent actuellement se poser avant tout pour eux-mêmes, et la discuter entre eux, la question fondamentale dans toute sa complexité tragique : qu'est-il arrivé en l'année 1054 et peut-être même avant, ou peut-être seulement après ? En quoi consiste le « schisme » ? Était-ce un schisme byzantin ou romain ? Qu'est-ce que l'Église romaine au point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe ? L'Église romaine a-t-elle conservé, et dans quelle mesure, l'Orthodoxie, c'est-à-dire la vraie foi, ou bien est-elle tombée dans une hérésie sans espoir ? Il faut précisément commencer par cette question. Il est assez évident que sur ces thèmes, il n'y a pas de concorde parmi les Orthodoxes et que la question se pose tout à fait sincèrement et franchement. La théorie romaine est plus simple, plus logique. Du point de vue du droit canonique romain, l'Église orthodoxe est une Église, bien que schismatique et pas tout à fait authentique : les sacrements s'accomplissent en elle, le sacerdoce orthodoxe a non seulement le caractère mais même, dans certaines limites, la juridiction. C'est pourquoi il est possible, du point de vue romain de poser la question de l'union, c'est-à-dire de la réunion de parties divisées d'une seule Église qui en soi n'est pas divisée. Beaucoup de théologiens orthodoxes sont prêts à accepter une pareille position de la question quoique pas toujours d'une manière conséquente. Ils font seulement valoir que c'est l'Église romaine qui est tombée dans le schisme. Cependant il arrive souvent que, du côté orthodoxe, on dénie en paroles et en actions toute « ecclésiasticité » du catholicisme romain. C'est ce qui se produit

lorsqu'on rebaptise des catholiques passés à l'Orthodoxie : toute valeur d'Église est alors déniée au catholicisme romain. L'absence de toute grâce dans tout ce qui est romain est un concept reçu par beaucoup d'Orthodoxes comme une chose évidente ; tous les faits de la vie spirituelle en Occident sont mis sur le compte d'inspirations diaboliques, de maladies mentales ou d'illusions : tels François d'Assise, Jeanne d'Arc, Thérèse d'Avila et même Augustin qui, malgré l'avertissement du saint patriarche Photios, est souvent biffé du calendrier orthodoxe. On ne lui attribue seulement que le titre de « bienheureux » à cause de son « hérésie ». Le désaccord théologique aigu parmi les Orthodoxes ne peut pas être ignoré, et il ne sert à rien de recourir ici à la liberté de l'opinion théologique. La théorie de l'économie ecclésiastique n'est guère utile non plus dans le cas présent. Elle rend plutôt le problème théologique plus obscur encore et plus compliqué. Avant de discuter de l'utilité des rencontres avec les catholiques romains pour la paix internationale et pour des collaborations, les théologiens orthodoxes et les autorités ecclésiastiques des Églises orthodoxes doivent ouvertement et sincèrement poser la question de la nature même de « l'Église romaine » ou du « schisme romain ». Or ceci exigera le développement de la doctrine de l'Église dans toute sa plénitude et dans toute sa complexité ».

Et le P. Florovsky conclut en ces termes :

« Quoi qu'il en soit, la réunion du nouveau concile général, même dans les limites de l'Église romaine, est sans aucun doute un fait œcuménique nouveau et significatif, un grand et important événement, quelles qu'en soient les conséquences prochaines. Comme tel il exige une application attentive de la part des théologiens orthodoxes ».

VII. Dans l'émigration russe.

L'expression « concile œcuménique » fait naturellement dresser l'oreille à tout Orthodoxe. C'est en effet sur le territoire de l'Orthodoxie, du grand empire byzantin dont la Russie s'est considérée comme l'héritière, qu'ont eu lieu les sept premiers conciles œcuméniques de l'Église. Ces sept conciles ont été réunis autour

de la capitale de l'empire, sous la protection de ses empereurs qui avaient pris soin de les convoquer. Ils légiféraient pour tous, sans doute, mais aussi et surtout pour les circonscriptions de leur ressort ; la foi y fut défendue par les grands docteurs de leur Église, et les Orthodoxes ont toujours eu à cœur d'en défendre les doctrines, dont leur liturgie est tant imprégnée. Aussi, considèrent-ils que leur Église y a été particulièrement engagée, et qu'ils ont un certain droit sur le nom et sur la chose. En conséquence, les conciles qui se sont faits sans eux (conciles de Latran, ceux de Lyon et de Vienne et les autres jusqu'au concile du Vatican) n'ont été pour eux que des conciles occidentaux, ne pouvant jouir du véritable titre d'œcuménicité.

Aussi bien, l'annonce du concile œcuménique par Jean XXIII les a-t-elle mis en mouvement. Le Congrès de l'Association chrétienne des Étudiants Russes qui s'est tenu comme chaque année à La Roche-Dieu à Bièvres durant le congé de la Pentecôte (16-18 mai 1959), avait pris comme thème cette fois l'histoire des grands conciles œcuméniques : I. *Les premiers chrétiens dans la lutte pour la vérité* (P. A. KNIAZEV) ; 2. *Quels sont les dogmes et leur signification pour nous* ? (B. ZENKOVSKY) ; 3. *Qu'est-ce qu'un concile* ? (N. A. KOULOMZINE) ; 4. *La lutte de l'Église pour le dogme de la sainte Trinité* (1er et 2e concile : P. P. L'HUILLIER) ; 5. *La lutte de l'Église contre les hérésies christologiques* (3e, 4e, 5e et 6e conciles : K. A. ELTCHANINOFF) ; 6. *La lutte de l'Église contre l'iconoclasme* (7e concile : B. A. BOBRINSKOY). Enfin, 7e, une conférence plus générale du P. J. MEYENDORFF, récemment ordonné prêtre : *Qu'est-ce qui sépare l'Église orthodoxe de l'Église catholique, et pourquoi la cause de nos divisions demeure-t-elle aujourd'hui* ?

Autre fait significatif encore. Dans la Revue du lycéen orthodoxe [1] qui se publie à Paris, M. N. A. Koulomzine, professeur à l'Académie théologique de St-Serge, a fait paraître récemment un petit article pour la jeunesse sur la Primauté, à propos du futur concile, dont nous reproduisons les paragraphes suivants. Il révèle tout l'intérêt et tout l'espoir que les Orthodoxes mettent dans le grand événement, et nous fait saisir du doigt à la fois la

1. (Bulletin ronéotypé), 1959, n. 5, pp. 18-22.

catéchèse auprès de la jeunesse orthodoxe concernant l'Église et la nécessité qu'il y a pour nous de compléter les définitions du concile du Vatican, pour en éviter toutes les interprétations imparfaites.

« *Quel peut être*, disait M. Koulomzine, *le point de vue orthodoxe sur la question de la primauté du pape de Rome?* Telle est la question qui se pose, quand on entend l'appel du siège apostolique de Rome pour la réunion du Concile, voulu œcuménique, universel.

» Que signifie la notion de la primauté, comment l'entend l'enseignement de l'Église ? A qui appartient-elle ? Faut-il distinguer entre primauté et infaillibilité ? Est-ce le Concile, le Pape, ou l'Église ? Comment l'Église conserve-t-elle la vérité et comment l'exprime-t-elle ?

» L'Église, comme le dit saint Paul, est le Corps du Christ ; Elle est le Temple, la Demeure, dont le Christ est la pierre angulaire, la pierre de base, et dont nous sommes, nous chrétiens, les pierres. Elle est la communauté des saints, qui, grâce aux dons vivificateurs de l'Esprit, sont unis au Christ Sauveur, et après le Christ au Père, pour devenir, eux aussi les enfants de Dieu. Tel est l'enseignement donné dans le Nouveau Testament, telle est la révélation qui continue à être présente dans l'Église, porteuse du témoignage de cette révélation ».

L'auteur expose ensuite comment l'Église, d'abord organisée en communautés locales autour de l'évêque et de la célébration par celui-ci de l'Eucharistie, s'est développée autour des grandes capitales.

« Les Églises des capitales de tel ou tel pays étaient placées dans une situation qui réclamait de leur évêque et des fidèles une conscience plus grande de leur responsabilité. Bref, certaines Églises occupèrent une situation de premier plan, au milieu des autres Églises ; leurs évêques acquirent une autorité au milieu des autres évêques. Ce sont ces Églises dont la situation peut être qualifiée de *primauté*. Ce sont, dans l'Église d'Orient les patriarches, les archevêques, métropolites ; ces titres différents selon les lieux et les temps venaient s'ajouter comme un ornement à leur titre d'évêque de leur ville où ils tenaient leur siège. Ils agissaient comme évêques et chacun dans son diocèse, tout en possédant une primauté. La voix d'un tel évêque était entendue, et respectée mais son cha-

risme épiscopal, il ne l'exerçait qu'au sein de son Église. Les patriarches, les archevêques étendirent leur primauté à une région, à un pays, une contrée selon les exigences historiques, ethniques ou linguistiques.

» Le siège épiscopal apostolique de Rome, combien vénéré dans toute l'histoire de l'Église, combien écouté toujours, exerça une primauté incontestée en Occident. Sa voix a été souvent entendue en Orient avant le grand schisme ; cette voix eut à exprimer la vérité et fut entendue. Dans la liste des Patriarches, le Pape de Rome occupa d'abord la première place. Le Patriarche de Constantinople la revendiqua ensuite, en qualité d'évêque de la capitale de l'Empire, de l'*Oikumènè*, de la deuxième Rome. Tel a été le déroulement de l'histoire, la conséquence de ses péripéties changeantes. Ainsi l'évêque de Moscou, métropolite, fut d'abord soumis à la primauté de Byzance. L'Église russe devenue autocéphale, le métropolite de Moscou continua à exercer sa primauté au milieu des évêques de Russie, après la chute de Byzance. Le zèle des moscovites, leur réelle et fervente piété, jointe à un sentiment religieux intense, voulaient voir dans leur capitale une troisième (et dernière) Rome ».

Puis, est abordée l'histoire du développement de la papauté, présentée comme une évolution purement historique, où le texte de *Matth.* 16_4 18 « *Tu es Petrus* », dont l'Église romaine s'est prévalue très tôt, certainement à partir du milieu du IIe siècle, n'est pas mis en avant, suivant la tradition la plus commune de l'Église orientale :

« L'Évêque de Rome, incontestablement premier en Occident, aspira à une primauté universelle. Le schisme entre l'Occident et l'Orient renforça son autorité, tempérée auparavant par les patriarches orientaux. Hélas ! comment peut-il se faire que depuis neuf siècles l'Orient et l'Occident se soient cantonnés chacun dans son territoire, sans souffrir assez de la division ? Il est clair et parfaitement juste, que la seule solution soit la réunion d'un concile. Dans les temps anciens c'est dans un concile, c'est-à-dire en une réunion d'évêques, que se résolvaient les questions aussi bien dogmatiques que pratiques. Hélas ! neuf siècles de séparation laissèrent en suspens quantité de problèmes d'ordre théologique (la question du *Filioque*, de la vénération de la Très Sainte Mère de Dieu) d'ordre pratique (pratiques liturgiques, célébration des fêtes, calendriers etc. etc.) Seul un concile peut les résoudre. Encore faut-il qu'il

soit préparé par des contacts préliminaires, une meilleure compréhension mutuelle, plus d'amour dans le Christ pour pouvoir dire à l'issue du concile, comme les Apôtres à Jérusalem : « C'est de la volonté de l'Esprit-Saint et la nôtre que... » (...)

» Dans les moments critiques de l'histoire de l'Église, les conciles se sont trouvés être l'expression la meilleure de l'unité universelle catholique de l'Église. Tous les évêques de toutes les Églises locales y prenaient part. Toutes les questions les plus graves y ont été débattues souvent au milieu du plus grand tumulte des esprits, pour aboutir en fin de compte à l'éclatement de la vérité.

» Actuellement il semble bien que la difficulté majeure ne réside pas dans les dissensions d'ordre dogmatique. Cela ne veut pas dire que les questions d'ordre dogmatique n'aient pas d'importance, au contraire, mais les conciles ne se sont réunis dans l'histoire que pour les résoudre ».

Comme le Prof. Alivisatos, comme le P. Florovsky, M. Koulomzine en vient ensuite au concile du Vatican comme au principal obstacle :

» La difficulté majeure est la proclamation du Concile de l'Église d'Occident en 1870. Le concile a établi comme dogme obligatoire l'infaillibilité de l'évêque de Rome, *ex sese, sine consensu Ecclesiae*, (de soi, sans le consentement de l'Église) [1]. Si ces mots veulent dire ce qu'ils expriment, le concile des évêques devient le conseiller du Pape, et non plus une forme d'expression de l'Église. Là il n'est plus question de la *Primauté, mais de l'infaillibilité de l'évêque de Rome*. Infaillibilité *ex sese, sine consensu ecclesiae*. Le même concile du Vatican de 1870 a établi le Pape comme évêque non seulement à Rome, son siège, mais en tout lieu de l'univers. Il n'est plus question d'une primauté, comprise de telle ou telle manière, d'un évêque en même temps au milieu d'autres, d'un *primus inter pares*. Il est question d'un évêque de Rome, un même évêque en tout lieu. Tout catholique sait très bien que le Pape n'agit jamais dans les questions dogmatiques sans avoir pris l'avis des évêques. Mais la

1. Proposition mal énoncée : la formule latine citée ne se rapporte pas à l'infaillibilité, mais à la qualité « irréformable » d'une définition, et le texte ne porte pas « *sine consensu* » mais « *non ex consensu* » ; alors que l'infaillibilité est énoncée justement en référence à l'ensemble des chrétiens, dont le pape est le pasteur « *cum omnium christianorum patris et doctoris munere fungens* ». (N.d.l.R.)

formulation du dogme du Vatican reste comme un obstacle majeur. Comment nos évêques pourront-ils se rendre à l'appel de Rome, s'ils auront à exprimer non plus la conscience de l'Église avec toute l'autorité qui leur est conférée, mais pour exprimer seulement un point de vue dont le juge suprême sera le Pape ?

» Telle est la difficulté. Une difficulté n'est peut être pas un obstacle définitif. Il faut nous joindre à la prière du Christ qui demandait à son Père que ses disciples soient Un, comme Il est et reste Un avec son Père. N'oublions pas que le Christ a promis de répondre à notre prière ».

VIII. Position catholique.

L'insistance que les Orthodoxes mettent à souligner l'obstacle du dogme du Vatican nous incite à mettre sous les yeux des lecteurs quelques phrases extraites d'un article que publiait ici même dom Lambert Beauduin il y a trente deux ans, en 1927, sous le titre *L'infaillibilité du Pape et l'Union* et qui mettent les choses au point avec un remarquable équilibre [1]. On y verra qu'en cette époque, où se fit la première percée unioniste après l'émigration russe, le problème que les Orthodoxes relèvent aujourd'hui était perçu avec la même acuité. Dom Beauduin y présentait comme fondamentale l'objection suivante, faite de la part des Orthodoxes et des anglicans :

« Ils (Orthodoxes et anglicans) savent en particulier que pour nous les définitions du concile du Vatican sont immuables et que, d'une voix unanime, tous les catholiques confessent que l'Évêque de Rome, assis sur le Siège apostolique de Pierre, est établi par le Christ lui-même, Chef suprême et universel de son Église » (...)

» Dès lors comment nous catholiques romains, pouvons-nous, après une profession de foi aussi diamétralement opposée à la leur sur ce point essentiel, comment pouvons-nous encore envisager avec confiance la reconstitution de l'antique unité chrétienne ? Rome, par la définition dogmatique du Vatican, ne s'est-elle pas à jamais isolée et les ponts ne sont-ils pas définitivement coupés ? Voilà la question. De sa solution dépend le succès de l'entreprise unioniste ».

1. *Irénikon*, 1927, pp. 449-450.

Sans tergiverser en aucune manière, dom Beauduin mettait cependant au clair la position du théologien catholique devant ce problème :

« C'est donc, disait-il, vers une compréhension plus adéquate, plus exacte de la vraie doctrine de notre commun Maître le Christ sur le magistère ecclésiastique suprême de Pierre et de ses successeurs que doit porter l'effort loyal, fervent, surnaturel des apôtres de l'union dans les différentes Églises. Pour nous, catholiques romains, cette recherche, inlassable, faite dans la lumière et dans l'amour, constituera le meilleur témoignage d'attachement et de fidélité au Saint-Siège. Si nous nous dérobons à cette tâche ardue et délicate, ne parlons plus d'Union des Églises.

» Allons donc généreusement au devant de nos frères pour leur révéler dans toute sa réalité l'Église Romaine dégagée de tous les particularismes et les préjugés, la vraie Rome œcuménique de l'histoire de l'Église. Sans doute les Conciles et le Souverain Pontife lui-même sont liés comme nous par les définitions dogmatiques du Concile du Vatican. Mais si l'Église ne peut changer son enseignement, elle peut s'expliquer authentiquement ; trouver pour exprimer son immuable doctrine des formules spécialement appropriées. Dans ce sens, son enseignement progresse sans changer, évolue en restant identique à lui-même.

» On peut concentrer en un seul point toutes les difficultés de nos frères et exprimer dans une seule formule le grand obstacle qui les arrête : à leurs yeux la Rome du Concile du Vatican a absorbé toute l'Église ; le Pape du XX[e] siècle a concentré en lui toute la vie religieuse du christianisme. Tout : foi vivante et intime des fidèles, pouvoirs de la hiérarchie et jusqu'à cette Seigneurie spirituelle du Christ, Chef de l'Église, tout a été monopolisé ou absorbé par cet organe unique qui s'appelle la Papauté. Leur grand grief contre notre doctrine est que l'institution du Pape, non pas celle de l'histoire, mais celle qu'a forgée le dogme catholique du dernier siècle, suffit à elle seule à tous les besoins de l'Église ; tel est à leurs yeux le premier et le dernier mot de l'ecclésiologie catholique ».

Plus loin l'auteur cite une remarque du théologien russe, le Prof. Glubokovsky, délimitant les contours mêmes de la question :

« Je n'aimerais pas laisser l'impression que je suis l'ennemi en principe de toute espèce de papauté, telle qu'elle a existé au cours

de l'histoire chrétienne... Je distingue la papauté historique et la papauté dogmatisée. Celle-ci constitue pour un esprit orthodoxe une déviation hyperbolique. Avec cette papauté, je le dis non sans le plus grand regret, je ne prévois aucune paix. Mais j'accepte la papauté historique : nous, Orthodoxes sommes prêts à revenir à elle. Je crois fermement que si la papauté veut renoncer à ses revendications, tout malentendu disparaîtra, même les soi-disant différences dogmatiques seront aplanies »[1].

A cela, dom Beauduin répondait comme on l'a fait ces derniers temps plusieurs fois à l'occasion du concile, et comme le faisait lui-même le P. Florovsky cité plus haut :

« Le Concile du Vatican n'est que suspendu, son œuvre est inachevée et incomplète (...) Le projet officiel et complet sur la Constitution de l'Église distribué aux Pères du Concile comprenait douze chapitres qui envisageaient successivement tous les points essentiels de l'ecclésiologie catholique. Les chapitres 8, 9 et 10 exposaient avec une ampleur et une plénitude incomparables toute la doctrine de l'épiscopat et des pouvoirs de l'Église enseignante. Malheureusement la situation politique européenne devenait menaçante et d'autre part la doctrine de l'infaillibilité pontificale exposée au chapitre II avait été tellement agitée depuis des mois dans la presse de tous les pays qu'une mise au point doctrinale s'imposait. Il fut décidé que le chapitre II du projet serait tout d'abord examiné, et, quand ce premier travail s'achevait à la quatrième session le 18 juillet 1870 par la définition dogmatique de l'infaillibilité, la guerre franco-allemande commençait et le Concile était suspendu.

» Privée de ce commentaire historique que les manuels omettent, isolée du contexte qui exposait dans son intégralité la Constitution de l'Église, envisagée à tort comme un tout complet, la définition conciliaire a pu donner à nos frères séparés l'impression fâcheuse d'une habile manœuvre et d'une absorption de plus en plus accentuée de toute l'Église par le Souverain Pontife.

» Faut-il s'en étonner quand on trouve chez les Pères du Concile la même appréhension ? Mgr Dupanloup redoutait déjà cette méprise et en faisait une arme contre l'opportunité de la définition. « Il y en a qui disent : Pierre est tout. Évidemment non, Pierre n'est pas tout le Corps. A entendre certains théologiens, on dirait

1. *Irénikon*, 1928, p. 92.

que le Pape est à lui seul toute l'Église ». Mgr Nardi, éminent théologien romain, se chargea de lui répondre : « Nous avouerons ne pas connaître ces singuliers docteurs qui font consister toute l'Église dans la personne du pape. Ce ne sera toujours pas nous, catholiques de Rome, théologiens et canonistes romains, car nous définissons l'Église : La Société des fidèles chrétiens, vivant dans la même foi, dans la pratique des même Sacrements, sous la conduite de leurs Pasteurs légitimes et du pape, leur Chef suprême. Il n'existe pas, à notre connaissance, un seul théologien qui soutienne que le pape soit l'Église ou que l'Église soit le pape ; et s'il existait, son livre mériterait d'être mis à l'index »[1].

Plus loin encore, dom Beauduin citait la lettre de l'Épiscopat allemand à Bismarck en 1875, et la confirmation que Pie IX en avait donnée, documents que nous avons publiés *in extenso* dans *Irénikon* 1956, pp. 121-142. La doctrine de l'épiscopat y était mise en lumière de façon à contrebalancer ce que la définition du concile du Vatican pouvait avoir d'unilatéral. Plusieurs croient que ce point essentiel sera l'objet d'un examen nouveau au futur Concile et qu'un très grand bien pourrait en résulter pour l'Église.

« Ce pouvoir épiscopal ainsi entendu, concluait ensuite dom Beauduin s'exerce d'abord par chaque évêque dans son Église particulière. Le diocèse est une cellule vivante de la grande Église universelle. On se ferait une très fausse idée de ce pouvoir en comparant l'évêque à un préfet de département ou à un gouverneur de province : celui-ci représente le pouvoir central et tient de lui toutes ses prérogatives. L'Évêque au contraire, représente non pas le Pape, mais Jésus-Christ ; il est soumis au Pape, doit être en communion avec lui comme nous l'avons dit plus haut ; mais il n'est pas son délégué ; il règne, il a son trône, sa cathédrale ; il est juge et docteur de son Église ; il exerce un pouvoir ordinaire sous la dépendance du prince des Pasteurs.

» Mais le pouvoir épiscopal ne se limite pas à l'Église particulière : l'Évêque est membre du corps épiscopal de l'Église universelle ; dès lors il participe à cette sollicitude œcuménique, sous la dépendance et dans les limites que nous avons dites plus haut. C'est qu'en effet le Christ n'a pas choisi un seul apôtre, mais douze. Pierre sera

1. *Ibid.*, p. 92-93.

leur chef, mais tous les douze participent au souverain magistère : ils sont pasteurs et docteurs. De même que Pierre leur chef aura un successeur qui sera chargé de paître tout le troupeau, le collège des douze se perpétuera, en vertu de la même volonté du Christ. Comme le rappelait Pie XI dans son Encyclique du 28 février 1926 : « Ce n'est pas seulement à Pierre dont nous occupons le siège, mais en même temps à tous les Apôtres dont vous êtes les successeurs que le Maître a ordonné d'aller par tout le monde prêcher l'Évangile à toute créature ».

» Ce pouvoir épiscopal universel qui s'exerce d'une façon permanente par la hiérarchie dispersée dans tout l'univers, reçoit son expression solennelle dans un Concile œcuménique. Les membres de ces assemblées, les Pères du Concile, ne remplissent pas là l'office de conseillers : ils sont juges et docteurs ; ils définissent et approuvent. Sans doute le Souverain Pontife, leur Chef, définit et promulgue solennellement la définition, mais l'acte conciliaire est l'acte de toute l'assemblée ; c'est tout le Concile qui définit et non pas seulement le Souverain Pontife, comme dans le cas d'une définition pontificale »[1].

Tels sont les points qu'il nous a paru utile de relever dans ces lignes, comme répondant aux préoccupations principales des théologiens dans le problème de l'Unité de l'Église, qui entre désormais dans la perspective du prochain concile œcuménique.

Celui-ci sera-t-il la continuation du Concile du Vatican ? Le P. Florovsky, dans l'article que nous avons cité plus haut, avait, bien qu'appartenant à une autre confession, traité cette question avec justesse. En soi, ce ne serait pas impossible que le futur Concile continue celui du Vatican : le Concile de Trente avait connu des interruptions de plus de dix ans. Mais les quatre-vingt-dix ans qui sépareraient les deux sessions du concile du Vatican constitueraient une interruption tellement longue qu'on ne pourrait parler sérieusement d'un même concile. Le personnel en sera entièrement renouvelé et les perspectives des problèmes seront nouvelles aussi. Cependant d'une certain manière, le futur concile continuera vraisemblablement le précédent, parce que « selon l'expression d'un historien contemporain de l'Église,

1. *Ibid.*, pp. 237-238.

dit le P. Florovsky, le concile du Vatican, strictement parlant, a à peine été commencé ». Les problèmes préparés pour les débats, notamment les travaux sur l'Église — on dirait aujourd'hui l'ecclésiologie, — devraient être poursuivis ; et ils le seront sans doute avec d'autant plus de profondeur qu'on en attend la solution depuis longtemps.

D. O. R.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Après avoir constaté à maintes reprises déjà que la grande préoccupation du Pontificat de Jean XXIII est l'unité du monde chrétien, nous pouvions nous attendre à trouver cette idée exprimée dans sa première LETTRE ENCYCLIQUE dont la parution fut annoncée le 28 juin à l'issue des premières vêpres des saints Pierre et Paul. En effet, la troisième partie de cette encyclique *Ad Petri Cathedram*, datée du 29 juin [2], traite spécialement de l'unité de l'Église et des motifs d'espérance. L'Unité chrétienne y apparaît nettement comme la raison profonde de la convocation du concile désormais en préparation :

« Le but principal du concile consistera à promouvoir le développement de la foi catholique, le renouveau moral de la vie chrétienne des fidèles, l'adaptation de la discipline ecclésiastique aux besoins et aux méthodes de notre temps. Ce sera assurément un admirable spectacle de vérité, d'unité et de charité dont la vue sera, nous en avons confiance, pour ceux qui sont séparés de ce Siège apostolique, une douce invitation à rechercher et à trouver cette unité pour laquelle Jésus-Christ a adressé à son Père céleste une si ardente prière ».

Dans la suite de ce texte, le Saint-Père exprime sa satisfaction concernant les initiatives des communautés séparées en vue « d'arriver au moins à une certaine forme d'unité ». Après un exposé de la doctrine catholique sur l'unité de l'Église, suit un pressant appel et, se référant à *II Cor.* 7, 2, un pressant « com-

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *ICI* 15 juillet, pp. 49-57. (Dans ce nº qui est le 100e de cette revue, on trouve un exposé instructif de la vie catholique dans le monde actuel avec ses différents mouvements et renouveaux). *SŒPI* du 17 juillet a publié le passage principal de la 3e partie de l'encyclique.

prenez-nous ». De tout ce texte se dégage un immense souci pastoral pour un renouveau dans la chrétienté entière, afin que se vérifie davantage la parole de l'*Épître à Diognète* citée : « Ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde ».

« Nous souhaitons à tous ce renouvellement de vie chrétienne, cette sainteté, et nous le demandons constamment à Dieu dans nos prières, non seulement pour ceux qui persévèrent avec courage dans l'unité de l'Église, mais aussi pour ceux qui, dans l'amour de la vérité et avec une volonté sincère, s'efforcent de la rejoindre ».

Dans une ALLOCUTION aux élèves du COLLÈGE GREC à Rome, le 14 juin, fête latine de saint Basile, le Pape avait à nouveau souligné, comme en d'autres occasions, la nécessité d'un renouveau à l'intérieur de l'Église catholique elle-même. Remarquons avec regret, combien certains milieux catholiques se montrent lents à suivre et à adopter ces accents si sincères et si authentiques du Saint-Père qui, à la profonde conscience de sa charge de Pasteur suprême, sait allier tant d'humble réalisme [1].

Devant l'importance de l'immigration en ARGENTINE au cours de ces dernières années, un ORDINARIAT pour les catholiques orientaux vient d'être érigé dans le pays. Une statistique approximative dénombre parmi ces fidèles 8.000 Arméniens, 50.000 Melkites, 75.000 Maronites et 12.000 Italo-albanais [2].

En EUROPE ORIENTALE les efforts pour la disparition de tout catholicisme byzantin continuent. On annonça en juillet l'arrestation de Mgr Nicolas DOUDACH (57 ans), titulaire de HAJDUDOROG en HONGRIE et qui fut le dernier évêque gréc-catholique derrière le « rideau » encore en liberté [3]. D'autre part,

1. Mentionnons ici l'exposé éclairant et autorisé de S. Exc. Mgr JAEGER, archevêque de Paderborn, sur le thème *Ce qu'est un Concile œcuménique* (trad. fr. dans *DC* 19 juillet, col. 945-954). C'est le discours d'ouverture de la 4e rencontre des journalistes catholiques et protestants allemands, qui eut lieu à l'abbaye de Maria Laach (Rhénanie), du 19 au 22 juin. Làdessus cfr *HK* août, 507-509.

2. Cfr *SICO* 25 juin.

3. Cfr *ICI* 15 juillet, p. 59.

Mgr Alexandre KHIRA, évêque auxiliaire du diocèse ruthène de MUKAČEV (Užhorod) en Tchécoslovaquie, serait mort il y a quelques mois dans des conditions mystérieuses, peu de temps après avoir été libéré d'un camp de concentration [1].

Le 21 juin, dans la cathédrale latine Saint-Denys-l'Aréopagite d'Athènes, eut lieu le SACRE épiscopal de Mgr Benoît PRINTEZIS, nouvel archevêque latin. La consécration épiscopale fut conférée par Mgr Jean Filippucci de Tinos assisté par Mgr Georges Xenopoulos, évêque de Syros, et Mgr Hyacinthe Gad, évêque des catholiques de rite grec [2].

U. R. S. S. — Dans sa session du 21 avril, le Saint-Synode de l'Église orthodoxe russe a nommé un SUCCESSEUR au métropolite Éleuthère de Léningrad et Lagoda, décédé en mars dernier. L'élu est le métropolite PITIRIM de Minsk et de Biélorussie [3].

Le 2 mars, l'Académie théologique de Léningrad célébra le 150e anniversaire de sa fondation. Son recteur actuel est l'archiprêtre M. SPERANSKIJ [4].

ŽMP N° 5 (mai), p. 8, mentionne une visite du général DE BENOUVILLE, député au Parlement français, au métropolite Nicolas de Kruticy. Des questions religieuses y furent examinées. Selon la *Chronique de la vie de l'Église orthodoxe russe en Europe occidentale* (n° 8), on y parla aussi du concile annoncé par le pape JEAN XXIII. Notons encore à ce propos le bruit qui avait couru que des évêques orthodoxes russes auraient eu des conversations à Vienne avec des autorités catholiques au sujet d'une éventuelle participation au concile. *Tass* (Moscou) a diffusé un communiqué, publié dans *Izvestija* du 21 juin, pour démentir cette nouvelle ; celle-ci a certainement dû alarmer les autorités soviétiques, qui, encore ces derniers temps, dirigent une grande

1. *Id.* 1 juin, p. 10.
2. Cfr *K* 24 juin.
3. Cfr *ŽMP* n° 5 (mai), p. 8.
4. *Id.* n° 4 (avril), pp. 20-23. Le prof. A. IVANOV donne dans ce même numéro l'historique de cette académie qui a produit plusieurs grands évêques et savants, pp. 59-67.

partie de leur propagande antireligieuse contre l'Église catholique et son « rôle réactionnaire ». On peut se faire une juste idée de cette propagande en parcourant le guide illustré que l'Académie des sciences de l'U. R. S. S. vient d'éditer pour le musée de l'histoire de la religion et de l'athéisme, à Léningrad. Il porte comme titre : *Histoire de la Papauté et de l'Inquisition* (Moscou-Léningrad, 1959, 183 p.).

Pravda du 16 juin contient un compte rendu de la conférence pan-soviétique sur l'athéisme scientifique qui vient d'avoir lieu à Moscou. On y a insisté sur le fait que les tâches gigantesques posées par le plan septennal exigent un immense travail dans le domaine éducatif et la lutte contre les préjugés religieux. Est annoncée la parution en septembre d'une NOUVELLE REVUE mensuelle dont le titre sera *Nauka i Religija* (Science et Religion) et qui devra poursuivre le but indiqué en fournissant d'amples matériaux d'information. Mais il ne suffit pas, lit-on dans *Izvestija* du 1er juillet, de protéger les gens contre l'influence du clergé, il y a encore l'influence des sectes. Elles sont de toutes sortes : baptistes, adventistes, « sauteurs », qui prêchent ouvertement et convertissent ouvriers et employés, jetant ainsi le trouble au sein des familles. Ailleurs on se plaint encore en ces termes : « Dans notre propagande antireligieuse, il n'y a aucun dynamisme ». Sous le titre *Venimeux comme des serpents*, un article de la *Komsomoljskaja Pravda* du 15 juillet s'attaque violemment aux Témoins de Jéhovah dont quatre chefs ont été condamnés en Ukraine pour crimes contre l'État.

A l'occasion de la Pâque orthodoxe (3 mai), la propagande antireligieuse a été intensifiée. *Radio Moscou* y a consacré une série d'émissions dans lesquelles on expliquait que la fête de Pâques, basée sur la croyance en la résurrection et impliquant le devoir d'aimer ses ennemis et ses oppresseurs, ne fait que causer des dommages et éloigne de la lutte pour une vie meilleure sur terre. Cette propagande n'a cependant pas empêché que, dans la nuit pascale, les églises de Moscou et des alentours de la capitale aient été bondées. Devant la cathédrale où célébrait le patriarche, se formèrent de longues files, de sorte que la police dut intervenir pour régler la circulation. A Zagorsk, de 25 à

30.000 fidèles participèrent aux cérémonies pascales au monastère de la Sainte-Trinité et de Saint-Serge [1]. Autre fait significatif : un article de la *Komsomoljskaja Pravda* du 12 avril blâmait pour « son effroyable double vie » un jeune homme de 20 ans, Eugène Bobkov, qu'on avait vu participer à une procession : « Hier encore, disait-on, il passait brillamment ses examens en philosophie et en économie politique ; on le félicitait pour ses distinctions méritées dans les terres vierges. Aujourd'hui, il porte un gonfalon brodé d'or et chante docilement des prières ». Bobkov doit répondre de sa conduite devant une assemblée de ses condisciples : « Ce n'est pas sans effroi que nous entendons les paroles qu'il prononce pour sa défense : « Depuis l'âge de neuf ans, j'ai entendu l'appel de Dieu. Je crois de tout mon cœur en sa toute-puissance ». Et le jeune chrétien d'expliquer ensuite la compatibilité de sa foi avec sa vie de simple étudiant qui n'engage pas ses opinions personnelles.

Amérique latine. — D'après un rapport du Dr. Edgar H. S. CHANDLER, directeur du service des réfugiés du Conseil œcuménique, il y a maintenant au BRÉSIL, sur la Plantation Fezenda Santa Cruz (état de Parana), 85 familles de VIEUX-CROYANTS russes, comptant environ 530 personnes [2]. Il paraît que ce petit peuple d'agriculteurs solides et travailleurs est en train de faire des merveilles, à la grande admiration des autorités locales [3].

A SAO PAULO (Brésil) s'est tenue du 27 juillet au 6 août, la 18e assemblée générale de l'Alliance réformée mondiale, à laquelle participèrent 400 délégués, observateurs et visiteurs venus des cinq continents. Les questions relatives à l'importance grandissante dans le monde d'aujourd'hui du mouvement œcuménique ont occupé une place considérable dans les débats. Le 6 août, les délégués se sont rendus à Rio de Janeiro pour la célébration du centenaire du presbytérianisme au Brésil, où les Églises presbytériennes comptent actuellement plus d'un

1. Cfr *SŒPI* 15 mai, p. 7.
2. Cfr à ce sujet *Chronique* 1958, p. 485.
3. Cfr *Newsletter Inter-Church Aid and Service to Refugees*, avril, 1959, p. 6-8.

demi-million de membres. L'Alliance réformée mondiale est le plus ancien groupement confessionnel protestant et, avec plus de 45.000.000 de membres répartis en 76 Églises dans 53 pays, le second par le nombre [1].

Angleterre. — La COMMISSION LITURGIQUE de l'Église anglicane — constituée en 1954, elle comprend 24 membres et est présidée par le Dean de Lincoln, le Right Rev. D. C. DUNLOP — a récemment publié un RAPPORT : *Baptism and Confirmation.* Elle y recommande le baptême des adultes considéré comme la façon « normale et conforme au Nouveau Testament » de procéder et propose que le baptême ne soit administré aux petits enfants que sous une « forme modifiée ». Les raisons exégétiques alléguées ici pour justifier cette suggestion ne semblent pas emporter d'emblée la conviction générale [2].

Athos. — Après la skite Saint-André dont une grande partie brûla l'an dernier, deux autres monastères russes ont été la proie des flammes : le petit couvent SAINTE-CROIX et, en dernier lieu, le vendredi saint 1er mai, la skite SAINT-ÉLIE, dont toute une aile, heureusement inhabitée, fut détruite par un incendie qui dura deux jours [3].

Bulgarie. — En présence de S. S. le patriarche CYRILLE de Bulgarie et de M. Michaïl KJUČUKOV, représentant du gouvernement pour les affaires de l'Église orthodoxe bulgare, le Saint-Synode de l'Église orthodoxe bulgare a célébré le 7 juillet les 50 ans d'épiscopat du métropolite de Vidin NÉOPHYTE, aujourd'hui âgé de 91 ans. Mgr Néophyte, qui a présidé le Saint-Synode durant 14 ans, est l'auteur d'ouvrages sur l'Église bulgare qui font autorité [4].

1. Selon *SŒPI* 24 juillet, p. 1-2. Le premier groupe en nombre auquel on fait allusion semble être l'Alliance mondiale luthérienne.
2. Cfr par ex. *CT* 17 juillet, p. 9.
3. Cfr *RM* 18 juin.
4. Cfr *Cŭrkoven Vestnik*, 18 juillet, et *SŒPI* 31 juillet, p. 5.

Chypre. — L'Église orthodoxe autocéphale de CHYPRE est une des très rares Églises orthodoxes qui aient conservé l'élection de leurs pasteurs par vote du clergé et du laïcat. Le métropolite de Paphos, Mgr PHOTIOS, ayant perdu la confiance de ses ouailles à cause de son attitude pendant les récents troubles et bien que complètement disculpe par le Saint-Synode, a cru bon de démissionner. Le siège ayant été déclaré vacant, toute la machine électorale s'est mise en branle, comme on peut le voir dans *Apostolos Varnavas*, mai-juin. Dans chaque paroisse ou communauté sont dressées des listes d'électeurs comportant tous les hommes grecs orthodoxes âgés d'au moins 21 ans, résidant depuis 12 mois dans la paroisse et qui n'ont pas perdu leurs droits ecclésiastiques pour des méfaits signalés. Ceux-ci élisent un premier collège électoral de « délégués particuliers » âgés d'au moins 25 ans. Au nombre de 171 pour 4 circonscriptions (58, 47, 32, 34), ces délégués particuliers élisent à leur tour les 36 délégués généraux (12, 10, 7, 7, soit 24 laïcs et 12 clercs) qui, avec les membres du Saint-Synode et certains dignitaires, forment le collège électoral élisant le nouveau métropolite.

Égypte. — *P* du 1er mai contient une courte biographie du nouveau patriarche copte CYRILLE VI. Né le 8 août 1902 à Damanhour (Delta), il termina l'école primaire et les deux premières années de gymnase. Après trois années de travail à l'agence Cook à Alexandrie (1924-27), il prit l'habit monastique et se retira du monde. L'été 1930 voit le moine Mina au séminaire copte à Hélouan où il ne reste qu'un an. Il s'adonna ensuite à la dure vie érémitique jusqu'en 1944, année où on lui confia la charge de supérieur du monastère Samouil. A cette époque, il fonda au Caire l'église Saint-Mina dans laquelle il devait recevoir la nouvelle de son élection au trône patriarcal. Le sacre épiscopal et l'intronisation eurent lieu le dimanche 10 mai au Caire. On fait remarquer que cette fois, après une vacance du siège patriarcal de 2 ans, 5 mois et 6 jours, le collège électoral ne comptait que 670 membres alors que précédemment il dépassait les 2.000. Le nouveau patriarche recueillit 280 voix sur 468 dans ce total de 670 (la différence serait-elle celle des

abstentions ?). L'Église d'Éthiopie qui avait droit à 37 voix n'a pas exercé ce droit (voir ci-dessous) ; les 40 électeurs du Soudan se sont également abstenus.

Le Dr. N'KROUMAH, président du Ghana, a fait, le 29 mars, baptiser son fils dans l'Église orthodoxe par le prêtre d'Accra, le R. P. Joseph HERRES. Le parrain était M. Anastasios LEVENDIS qui donna à l'enfant le nom de Georges [1].

Éthiopie. — L'élection en avril dernier du nouveau patriarche copte d'Alexandrie, CYRILLE VI, menaça de provoquer une crise grave entre l'Église d'Éthiopie et l'Église copte d'Égypte. Contrairement à la procédure prévue, cette élection s'est effectuée sans la participation de l'Église éthiopienne. Depuis, une solution a été trouvée. Pour la première fois dans l'histoire, l'Église orthodoxe copte d'Éthiopie a un patriarche. C'est l'archevêque Anba BASILIOS qui vient d'être promu à cette haute charge par le patriarche copte d'Égypte, en présence de l'empereur Haïlé Sélassié. Cet événement a été en outre marqué par la signature d'un accord mettant fin à trente ans de divergences entre les deux Églises : l'Église d'Éthiopie conserve son autonomie acquise il y a trente ans, tout en reconnaissant l'autorité spirituelle du patriarche égyptien, car celui-ci occupe le siège de saint Marc. Dorénavant, l'Église éthiopienne devra de nouveau participer à l'élection du patriarche d'Alexandrie [2].

France. — Le 27 mai a eu lieu en l'Oratoire du Louvre une séance solennelle du synode de l'ÉGLISE RÉFORMÉE DE FRANCE, séance qui marquait le début des manifestations organisées à l'occasion du 400e anniversaire de la Réforme française et du 450e de la naissance de Calvin (Noyon, 1509). Le soir du 28 mai, sous la présidence du pasteur Marc BOEGNER, président de la Fédération protestante de France, on entendit deux conférences, l'une du pasteur Gustave VIDAL sur *La Réforme et l'homme*, l'autre du pasteur W. A. VISSER 'T HOOFT sur *La Réforme et le monde*. Le no mars-avril de la revue *Foi et Vie* porte comme

1. Cfr *P* 1er mai.
2. Cfr *ICI* 15 mai, p. 16 et 1er juin, p. 12, et *SŒPI* 3 juillet, p. 4.

titre *1559-1959, La question de la Réforme jadis et aujourd'hui*, et contient, entre autres, des articles de Jacques ELLUL, *Actualité de la Réforme*, et de Philippe MAURY, *L'Unité de l'Église au XVIe siècle et aujourd'hui.*

A BIÈVRES, du 16 au 18 mai, a eu lieu la rencontre annuelle de printemps de la JEUNESSE ESTUDIANTINE RUSSE comptant plus de 350 participants. Le thème général était la lutte de l'Église pour la vérité. L'Église catholique et le concile annoncé furent à l'avant-plan des débats qui ne manquèrent pas d'animation [1].

Le Messager Orthodoxe, II, 1959, porte comme titre : *Opinions orthodoxes sur le prochain concile romain*, avec, parmi d'autres, les textes français de Mgr CASSIEN et des professeurs FLOROVSKIJ et AFANASSIEFF, parus en russe dans le *Vestnik* des Étudiants russes nº 1, 1959.

Contacts, revue française de l'Orthodoxie, vient, à partir du premier numéro de cette année, d'élargir sa rédaction et de préciser son effort en vue de servir la rencontre entre l'Occident et l'Orthodoxie. Le nº 2, 1959, est un numéro spécial contenant des aperçus d'ecclésiologie avec des articles sur ce thème du R. P. Alexandre SCHMEMANN, *Unité, Séparation, Réunion à la lumière de l'ecclésiologie orthodoxe* ; et du R. P. MEYENDORFF, *Perspcctives ecclésiologiques.* Dans les deux numéros on trouvera une chronique suggestive du prof. Léon ZANDER, *Images grecques.*

Grèce. — *E*, Pâques, publie un intéressant article signé de l'archimandrite Procope PAPATHEODOROU, décrivant le travail entrepris dans les prisons pour femmes par les sœurs du couvent de Saint-Hiérothée de Mégare. La tentative de confier pareille tâche à des moniales, tentative absolument nouvelle dans l'Église orthodoxe grecque, a, dit l'auteur, porté les meilleurs fruits. Certes, la vie des religieuses est sensiblement modifiée, sans qu'elle perde pour autant ses valeurs essentielles, et la valeur du travail accompli est unique.

1. Cfr compte rendu dans *RM* 30 mai, p. 4 et dans *Vestnik* des Étudiants russes II, 1959. Aussi *VUC* juin, p. 49-50, et plus haut, p. 324.

Les dix premières élèves sorties diplômées de l'École des Diaconesses de SAINTE-BARBE, fondée il y a deux ans, travaillent à présent dans les paroisses d'Athènes comme assistantes paroissiales. Il s'agit d'un premier essai car, à l'exception de ce groupe, aucune femme ne s'occupe jusqu'à présent en Grèce de ce genre d'activité. En octobre dernier, début de sa deuxième année d'existence, l'École de Sainte-Barbe, dirigée par Mlle Sophia MOUROUKA, a enregistré l'inscription de quinze étudiantes, toutes diplômées de la faculté de théologie de l'Université d'Athènes [1].

Le R. P. Jérôme KOTSONIS a été nommé professeur de Droit canon à la Faculté de théologie de l'Université de Salonique [2]. Nos lecteurs se souviendront d'avoir lu son nom dans cette chronique ; ils se rappelleront également ses études sur l'économie ecclésiastique et sur la *Communicatio in sacris*.

L'année 1959, sixième centenaire de la mort de GRÉGOIRE PALAMAS, archevêque de Salonique, a été déclarée « année de saint Grégoire Palamas » [3].

Pour la première fois la Grèce a célébré cette année, le 17 mai, la JOURNÉE ECCLÉSIASTIQUE DU TRAVAILLEUR (le vendredi saint selon le calendrier orthodoxe tombant le 1er mai, la fête a dû être transférée). La célébration semble avoir eu une répercussion très large dans le pays, et cette initiative de l'Église dans le domaine social — due en grande partie au professeur BRATSIOTIS — a été très favorablement commentée. La solennité fut marquee par des messages radiodiffusés, des discours académiques, des défilés, des liturgies et des sermons appropriés. Le Saint-Synode a fait composer des textes liturgiques spéciaux en l'honneur du Christ Travailleur sous le patronage de qui toute la journée avait éte mise [4].

On recueille un peu partout dans la presse religieuse les échos d'une attaque en règle menée dans une section de la presse profane contre les écoles du dimanche et contre la VIE MONAS-

1. Cfr *ICI* 15 juin, p. 15.
2. Cfr *K* 17 juin.
3. Cfr *Grigorios ho Palamas*, mars-avril.
4. Cfr *E* 1er et 15 juin ; *Ho Ephimerios*, Pâques, 1er juin.

TIQUE (cfr *OS*, 15 juin). Cette dernière campagne n'est pas née d'hier en Grèce. Les moines et les monastères sont presque universellement considérés comme appartenant à une époque révolue. Même les rares voix qui ont pris leur défense ne semblent pas toucher le fond de la question. Il serait nécessaire, nous semble-t-il, de reconnaître franchement plusieurs faits : le monachisme grec est en pleine décadence partout, non seulement en Grèce mais aussi dans les patriarcats orientaux. Pour en sortir, il faut une doctrine et non pas uniquement le maintien de formes qui, pour être sans doute bonnes en elles-mêmes, ne sont plus comprises par ceux qui les vivent ; la legislation ne peut créer un mouvement spirituel ; le monachisme n'existe pas pour être « pratique » comme le pensent beaucoup trop de ceux qui voudraient prendre sa défense ; s'il exerce des œuvres bonnes, c'est par surcroît ; le monachisme doit fournir aux chrétiens qui y sont appelés une seule chose : la possibilité d'aller à la recherche de Dieu sans entraves autres que les faiblesses inhérentes à leur nature humaine elle-même [1].

La crise parmi les membres du Saint-Synode semble avoir été provisoirement oubliée, peut-être en attendant la réunion du Synode de la Hiérarchie (début octobre). Les deux partis restent en principe sur leurs positions. Le texte de la Loi constitutionnelle est publiée dans *En* du 1er mai. Seuls les sièges d'Athènes et de Salonique peuvent être pourvus par translation. Le meilleur compte rendu de la crise, en même temps le plus objectif (écrit toutefois du point de vue officiel) et le plus complet, est publié par le Dr. PANAYOTAKOS dans *Archeion Kan. kai Ekkl. Dikaiou*, 1959, no 2. Il comporte en effet le texte tant des différents projets que celui de la loi qui fut finalement votée, ainsi que les parties essentielles de différentes déclarations et autres documents.

Cette crise a remis en question la nature et la fonction du

1. Le sujet a été abordé avec compétence dans le livre *Entre ciel et terre* (en grec) du R. P. Theoklitos DIONYSIATOS (cfr *Irénikon* 1957, p. 337). Le R. P. M. André LOUF, O.C.S.O., a consacré un article à ce livre, *La vie monastique vue par un moine du Mont Athos*, dans *Istina* 1959, no 1, p. 9-26.

Saint-Synode. Cette institution, de droit, organe exécutif du gouvernement ecclésiastique, est en fait à peu près totalement inefficace. Premièrement, à l'exception du Président, ses membres ne siègent qu'un an (la moitié en est renouvelée tous les six mois) ; ensuite, les séances sont constamment interrompues (4 à 6 semaines à Noël, Carnaval, et Pâques, trois mois ou plus en été) en sorte que le Synode ne siège que cinq mois sur douze. Ceci fait que, selon une remarque faite en 1921 par le grand théologien Christos Androutsos, « Le Synode n'a ni âme, ni pensée, ni suite dans les idées » [1].

Au mois de mai, la Fondation royale a accueilli dans son foyer d'Athènes 110 prêtres venus de Crète. Pendant les quinze jours passés dans la capitale, ces hôtes ont pu faire diverses excursions et écouter nombre de conférences instructives arrangées spécialement pour eux. Ils ont saisi l'occasion de recommander au Gouvernement la question des appointements du clergé. A ce propos, le premier ministre M. CARAMANLIS a déclaré le 13 mai à S. B. l'Archevêque, que cette question serait réglée dans les trois mois [2].

PALÉOÏMÉROLOGITISME. — La circulaire n° 1031 du Saint-Synode impose aux évêques l'obligation de dénoncer à l'autorité civile tout « pseudo-ecclésiastique paléoïmérologite » pour qu'il soit immédiatement privé de l'habit ecclésiastique. Les évêques veilleront à ce que les laïcs qui, tout en adhérant au vieux calendrier, ne refuseraient pas de se joindre à l'Église officielle, y trouvent la pleine satisfaction de tous leurs besoins religieux. Aux endurcis au contraire, tout service (religieux, administratif, état-civil, etc.) doit être refusé. On aura soin d'avertir tout le monde de ce que le mariage béni par un « pseudo-prêtre paléoïmérologite » est considéré comme n'ayant pas eu lieu [3].

Jérusalem. — *Nea Sion*, janvier-mars, publie le règlement de l'École patriarcale qui possède deux sections, l'une hellénique,

1. Cfr *En* 1er juin.
2. Cfr *En* 1er juin.
3. Cfr *E* 15 juin.

l'autre arabe, et qui prépare les jeunes gens à entrer dans les rangs de la Confraternité hagiotaphite. On note parmi les devoirs des élèves : l'assistance aux offices, l'étude du chant, l'observance de tous les jeûnes (sauf cas de maladie où l'on suivra le régime prescrit par le médecin), la confession et la communion quatre fois l'an. Les heures de classe consacrées à l'étude du latin ne pourront pas conduire très loin, nous semble-t-il.

Malaisie. — La DEUXIÈME CONFÉRENCE CHRÉTIENNE D'ASIE ORIENTALE à laquelle assistaient plus de 180 représentants de 48 Églises dans 14 pays, s'est réunie à KUALA LUMPUR du 14 au 24 mai. La conférence a pris des décisions de grande importance pratique sur la collaboration entre les Églises et les Conseils chrétiens ainsi que sur le plan missionnaire [1].

Suisse. — Comme en France, la Suisse aussi, et notamment la ville de Genève, a eu ses FÊTES JUBILAIRES pour commémorer les origines de la Réforme. L'Université de Genève célébra son 400e anniversaire. La *Revue de Théologie et de Philosophie* (Lausanne), 1959 nº 11, y est consacrée, avec des articles de T. F. TORRANCE, *L'Enseignement baptismal de Calvin*, et d'Otto WEBER, *L'Unité de l'Église chez Calvin*, etc. Notons que les catholiques participèrent, à la suite de leur évêque, Mgr CHARRIÈRE, aux fêtes universitaires qu'on avait soigneusement distinguées de l'anniversaire proprement calvinien. Cfr dans *Signes du Temps*, juillet, René BEAUPÈRE, O. P., *Le Jubilé de l'Église réformée*, pp. 12-14, et *VUC* juin, p. 43-49.

Roumanie. — Tout comme en Allemagne orientale, la PRESSION gouvernementale contre la confirmation chrétienne semble s'accentuer. Le directeur de l'école allemande de Kronstadt (Transylvanie) a adressé aux parents des élèves une lettre par laquelle ils sont avertis que si leurs enfants participent à cette

1. Pour quelques détails cfr *SŒPI* 22 mai, 29 mai et 5 juin (message). La revue *The Student World*, nº 3, 1959, est entièrement consacrée au thème *The Life and Mission of the Church in Asia*.

cérémonie, ils échoueront aux examens de fin de scolarité. Cette menace est la mesure la plus draconienne prise jusqu'ici contre la confirmation. Des tentatives d'empêcher cette cérémonie avaient déjà été faites par l'organisation simultanée de camps de travail ou d'autres manifestations pour la jeunesse [1].

Trois églises anciennes du centre de BUCAREST ont été démolies pour faire place à des bâtiments à l'usage du parti communiste : les églises STEJARUL (du début du XVIIIe s.) et BREZOIANU (fondée par Papas Stoica vers 1675), l'église réformée de la rue Stirbey-Voda ; quant à l'église luthérienne allemande, elle devait être détruite en juin-juillet [2].

Yougoslavie. — Radio Belgrade annonça le 19 juillet que, dans la cathédrale de SKOPLJE, le patriarche GERMAN, de l'Église orthodoxe serbe, a consacré l'archimandrite KLIMENT MALESKI comme évêque de l'Église orthodoxe macédonienne, au siège de Prespa et Bitolj. Par là même l'Église de Macédoine se trouve officiellement reconnue par l'Église serbe, malgré le conflit de l'an dernier [3]. Tout en jouissant de l'autonomie sous la direction du métropolite Mgr DOSITEJ d'Ohrida et Skoplje, elle reconnaîtra le patriarche de l'Église serbe comme son chef spirituel.

Relations interorthodoxes. — L'archevêque d'Athènes et de toute l'Hellade, Mgr Theoklitos, a fait au mois de juin une visite d'une semaine au patriarche œcuménique, Mgr ATHÉNAGORE, à ISTAMBOUL en vue d'une « plus étroite collaboration entre les Églises orthodoxes ». Mgr Theoklitos a déclaré que sa visite était « l'expression du respect, de l'affection et de l'amour de l'Église de Grèce pour sa vénérée mère l'Église de Constantinople » [4].

1. Cfr *SŒPI* 26 juin.
2. Cfr *Stindardul*, n° 39/40, mai-juin.
3. Cfr *Chronique* 1958, p. 490.
4. S.B. était accompagnée des métropolites de Philippes Mgr CHRYSOSTOME, et d'Eleia Mgr GERMANOS, du prof. J. KARMIRIS et de deux autres. Cfr *E* 1er juillet ; photos et récit détaillé.

On se souvient que le patriarche GERMAN de l'Église orthodoxe serbe avait fait récemment une visite analogue. Revenant de JÉRUSALEM, le patriarche serbe s'était arrêté plusieurs jours (8-11 mai) à Constantinople. Sa visite s'est effectuée dans une atmosphère de très grande cordialité. Le dimanche 10 mai, S. B. a célébré la liturgie dans l'Église patriarcale en présence de S. S. le patriarche œcuménique et d'une assistance très nombreuse. La distribution de l'antidoron a duré plus d'une heure [1]. A l'aller, le patriarche serbe et sa suite sont passés par ATHÈNES (13-14 avril). Ici également la réception fut triomphale et les échos de *E* du 15 avril sont plus qu'enthousiastes. On y trouve de très bonnes photos des prélats des deux Églises sœurs. Mgr Theoklitos d'Athènes a souligné l'urgente nécessité qu'il y a d'unir toutes les puissances de toutes les Églises orthodoxes locales pour former « un front spirituel appelé à livrer une bataille civilisatrice dont l'issue victorieuse sera le meilleur monument pour proclamer pour toujours la gloire de l'Église orthodoxe et les services qu'elle a rendus à l'humanité ».

Les 14-20 avril S. B. se trouvait en ÉGYPTE où Elle a épuisé, au Caire et à Alexandrie, un programme très chargé : innombrables visites, fonctions ecclésiastiques, banquets, etc., avec les discours et compliments de rigueur. Mgr German a saisi l'occasion pour souligner l'importance du patriarcat œcuménique, premier en rang parmi les patriarcats orthodoxes. Ces mots ont inspiré les réflexions suivantes dans le même nº de *P* :

1. Cfr *AA* 13 et 20 mai. *LC* du 31 mai dit qu'on ignore les détails des conversations qui ont eu lieu, mais qu'un des points de l'Agenda concernait le Concile œcuménique convoqué par le pape JEAN XXIII. — *RM* 11 juin, p. 7, mentionne un entretien du patriarche œcuménique ATHÉNAGORE avec des journalistes grecs. Interrogé sur la question de l'union des Églises, S. S. a déclaré que la première étape doit être l'établissement d'un étroit contact entre tous les patriarcats orthodoxes. L'étape suivante serait le contact avec le Vatican. Le Concile œcuménique dont le pape JEAN XXIII a pris l'initiative, doit être précédé, selon l'opinion du patriarche Athénagore, du rapprochement des Églises orientales, qui entreront ensuite en contact avec Rome, en un front commun. Les visites récentes entre les prélats orientaux sont en effet mises en rapport avec ce but. La voie de l'union des Églises est une voie épineuse, a remarqué le patriarche œcuménique, tout en ajoutant que ce qui n'est pas possible à l'homme, est possible à Dieu.

« Liberté administrative, indépendance organique, divergences nationales, interventions gouvernementales, différences sociales, particularités dans les usages ne desserrent pas les liens que créent l'attachement au dogme et le dévouement à l'esprit de foi et de tradition » [1].

A la cérémonie d'intronisation du nouvel archevêque grec orthodoxe d'Amérique, à New-York, le 1er avril, presque toutes les autres Églises orthodoxes étaient représentées (à vrai dire nous n'avons remarqué qu'une absence : celle du patriarcat de Moscou). Le 2 mars, Mgr GERMANOS de Nysse, locum tenens de l'archevêché grec, a rendu visite au chef de l'Église orthodoxe russe hors-frontières Mgr ANASTASE qui, à son tour, a assisté en personne à l'intronisation du nouvel archevêque. Le 11 mars, Mgr Germanos s'est rendu chez Mgr LÉONCE (Leontij) et sa hiérarchie (la métropolie américaine, juridiction beaucoup plus nombreuse que celle de Mgr Anastase) [2].

Relations interconfessionnelles. — GÉNÉRALITÉS. — La SIXIÈME SEMAINE D'ÉTUDES LITURGIQUES de l'Institut SAINT-SERGE à Paris s'est déroulée dans l'atmosphère de sympathie habituelle et, comme chaque année, avec le concours de liturgistes de qualité. Elle eut lieu du 29 juin au 3 juillet et avait pour objet les rites et le sens des cérémonies de la consécration épiscopale et des ordinations.

Voici quels en furent les conférenciers :

Évêque CASSIEN (Institut Saint-Serge, Paris) : *Christ, Prêtre, Évêque, Pasteur ;* Dom B. BOTTE, O. S. B. (Mont César) : *Le sacre épiscopal dans le rite latin ;* R. P. LÉCUYER, O. Sp. S. (Séminaire

1. Cfr *P* 1er mai.
2. *Tass* annonça en juillet que S. B. le patriarche d'Antioche et de tout l'Orient, Mgr THEODOSE VI, avait quitté Damas pour une visite de quelques semaines en URSS, après quoi le patriarche se rendrait à Belgrade et à Athènes. Il était accompagné de Mgr NIPHON Saba, métropolite d'Épiphanie, de Mgr IGNACE Kraika, métropolite de Tyr et Sidon, et d'autres dignitaires de l'Église d'Antioche. A l'aller ils se sont arrêtés quelques jours à Istamboul.

français à Rome) : *Le sens des rites d'ordination d'après les Pères ;* Rev. D. Webb (Lower Darwen) : *Les rites d'ordination de l'Église nestorienne ;* R. P. A. Raes, S. J. (Pontificio Istituto orientale) : *Observations sur les ordinations du rite chaldéen ;* Dom E. Lanne, O. S. B. (Chevetogne) : *Les ordinations dans le rite copte, leurs relations avec les Constitutions apostoliques et la Tradition apostolique de S. Hippolyte ;* R. P. N. Afanassieff (Institut Saint-Serge, Paris) : *Quelques réflexions sur les prières d'ordination de l'évêque et du presbytre dans la Tradition apostolique ;* R. P. P. W. S. Schneirla (Saint Mary's Orthodox Church, Brooklyn) : *The Abnormal Use of the Ordination Rites ;* Rev. E. R. Hardy (Berkeley Divinity School, New Haven, U. S. A.) : *The Essentials of the Rite of Ordination* (Historical, liturgical, and to some extent theological study) ; R. P. C. Mondésert, S. J. (Directeur de « Sources chrétiennes ») : *Sacerdoce et hiérarchie chez Clément d'Alexandrie ;* Prof. Jean G. H. Hoffmann (Faculté libre de Théologie protestante à Paris) : *Valeur théologique de l'ordination au saint ministère selon la doctrine luthérienne.*

Notons ici une longue étude du R. P. M.-J. Le Guillou, O. P., *Église et « Communion », Essai d'ecclésiologie comparée,* dans *Istina,* nº 1, 1959, pp. 33-83.

Catholiques et autres chrétiens. — *Orthodoxes.* — Le vendredi, 22 mai, les souverains grecs, le roi Paul et la reine Frédérique, ont rendu visite à S. S. le pape Jean XXIII [1]. « La glace est rompue entre la Grèce et le Saint-Siège », déclara M. Averoff, Ministre grec des Affaires Étrangères, à son retour à Athènes. Des rumeurs d'un prochain échange de représentants diplomatiques entre le Vatican et la Grèce s'étaient répandues, mais elles furent formellement démenties par le ministre dans la déclaration précitée. La Faculté de théologie de l'Université d'Athènes a également insisté pour qu'aucune relation ne soit autorisée, si ce n'est des discussions sur une base purement théologique [2]. Voici ce qu'écrivit encore à ce sujet M. A. Keramidas dans *En,* 1er juillet :

1. Cfr *OR* 23 mai.
2. Cfr *SŒPI* 10 juillet, p. 4.

« Nous attirons l'attention du gouvernement et tout particulièrement du Ministre des Affaires Étrangères sur la question de nos relations avec le Vatican. Nous, Grecs orthodoxes, désirons l'entente avec l'Église catholique romaine. Mais par des moyens chrétiens, honorables, sincères et droits. Au lieu de pareils moyens nous observons que les cercles catholiques romains s'efforcent d'arriver à leur but par des méthodes qui rendent suspectes les bonnes intentions qu'ils ont sans doute. Une succession serrée de démarches cherche, ces derniers temps, à contraindre le gouvernement et l'administration ecclésiastique à nouer des relations officielles avec le Vatican, et les cercles catholiques romains ne négligent aucun moyen d'y arriver. Il faut faire ici preuve d'attention et de prudence. Car du double point de vue, organisation et cadres actuels, nous sommes encore une Église sous-développée. C'est pourquoi il ne faut pas trop de hâte. Avant tout, que le gouvernement fasse attention à ne pas nouer des relations diplomatiques avec l'État du Vatican sans l'accord explicite de l'autorité ecclésiastique. Un fait accompli aurait des suites pénibles pour la véritable améliorations des rapports tant entre les deux Églises qu'entre le Royaume de Grèce et l'État du Vatican ».

AA publie une série d'articles de Mgr JACQUES de Philadelphie sous le titre : *La voie vers l'union.* Le troisième de ces articles (1er juillet) s'intitule *Comment écarter les éléments négatifs* et insiste sur la nécessité d'un travail général de déblaiement pour que les discussions théologiques puissent porter des fruits. S. Exc. écrit sur un ton extrêmement irénique mais en même temps très franc. Du côté orthodoxe, Elle ne voit guère d'obstacles à éloigner si ce n'est parfois des expressions un peu blessantes. L'auteur continue :

« Les catholiques sont membres de la communauté en Christ, en beaucoup de points peu éloignés des Orthodoxes, en ce qui concerne l'enseignement, les sacrements et la succession apostolique. Par conséquent, nous devons les regarder avec charité fraternelle et appréciation de leur culture, leur organisation ecclésiastique et l'activité religieuse qu'ils développent aujourd'hui dans le monde entier. Néanmoins, nous, les Orthodoxes, avons la nécessité de dire sincèrement que nous sommes gênés par certaines activités que nous ne pouvons pas considérer comme édifiantes. Tels sont l'« Ounia », le prosélytisme et les diverses tendances expansionnistes.

L'*Ounia* (...) scandalise les consciences orthodoxes et provoque leur méfiance envers les meilleures dispositions de l'Église catholique. Car, qu'est en effet l'*Ounia* ? Extérieurement elle présente une conformité des ecclésiastiques uniates avec les Églises orthodoxes locales en tout ce qui regarde l'habillement, le rituel et le culte. Intérieurement cependant, elle est une soumission totale et inconditionnée à l'autorité et à l'enseignement catholiques. La méfiance des Orthodoxes est augmentée par le fait que les uniates, malgré leur aspect double, proclament qu'ils ne diffèrent en rien de l'Orthodoxie. Par la fondation d'institutions diverses, l'*Ounia* s'efforce de saper l'esprit orthodoxe. C'est dire que non seulement elle ne peut constituer un lien entre les deux Églises, mais bien au contraire, elle est cause d'une lutte continuelle dans laquelle les uniates sont la partie active et attaquante, les Orthodoxes les défenseurs de leurs traditions ».

Nous ne pouvons, faute de place, reproduire le reste de l'article. Mgr Jacques signale encore comme empêchements : le travail de prosélytisme des ordres du rite latin et ce qu'il appelle la funeste politique du Vatican qui cherche par tous les moyens à conclure des Concordats, c'est-à-dire des accords diplomatiques alors que ce qu'il faudrait, ce sont des contacts et de l'entraide fraternels. Les arguments de l'auteur, que nous n'avons pas pu reproduire, sont exposés avec sincérité et méritent, à ce titre, d'être entendus.

Dans *Archeion Ekkl. kai Kan. Dikaiou*, 1959, nº 1, M. Georges Mourikis, connu pour ses idées pro-romaines, continue son étude sur la protection de la liberté religieuse d'après la Constitution grecque. La Rédaction de la revue, pourtant très large de vues, est obligée de faire remarquer dans une note que l'A. rejette l'enseignement de l'Église orthodoxe sur la primauté papale et accepte pleinement la doctrine catholique romaine. La même revue commente longuement l'annonce d'un concile œcuménique et répète le très sincère désir de tous les Orthodoxes de voir le rétablissement de l'unité chrétienne.

Notons un article très apaisant que M. Basile Moustakis publie dans *An*, avril, sous le titre : *Est-il possible que l'Église orthodoxe s'unisse à l'Église catholique romaine ?* Nous ne pouvons qu'en donner quelques extraits :

(...) Si la réponse est difficile, elle n'est pourtant pas absolument impossible. Deux facteurs nous empêchent d'être pessimistes : 1° la volonté du Seigneur que tous ceux qui croient en lui redeviennent un troupeau ; 2° le fait que, même si nous sommes divisés, « nous sommes déjà un dans notre désir de l'unité », comme on l'a très bien dit un jour (...).

Pour que le schisme cesse, nous autres Orthodoxes nous soulignons habituellement que la papauté doit abandonner les innovations qu'elle a adoptées. Pour nous-mêmes il ne s'agit pas de nier quoi que ce soit car nous constituons le reste inchangé de l'Église catholique. Ce deuxième point est absolument certain. Quant au premier, cependant, il peut donner lieu à discussion : l'union n'est pas une équation algébrique où, pour qu'elle puisse se vérifier, serait requis l'effacement par Rome de certains facteurs, c'est-à-dire concrètement, de ces innovations (...). L'union ne se fera pas sous une forme parfaite ; de cette manière elle ne pourra jamais se faire. Il faudra tout d'abord lui assurer des bases solides et de là, pour le reste, on fera emploi de l'*oikonomia*, de certaines compromissions sans nuire à l'essentiel (...).

Commençons par un détail, le *Filioque*. Comme chacun sait, cette addition au symbole de la foi existait dans une partie de l'Occident bien des siècles avant son adoption officielle par le pape. La catholicité de l'Église œcuménique (l'universalisme de la *Catholica*) n'en fut, pendant tout ce temps, nullement troublée. Par conséquent, ce mot pourrait fort bien être maintenu à condition que fût rétablie la charité qui unissait alors les Églises locales. De même, et ceci de manière certes moins gênante pour nous Orientaux, on pourrait laisser subsister le dogme de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu, étant donné que ses amorces ne sont pas totalement absentes dans nos régions (surtout depuis le VIIIe siècle). On peut en dire autant de la doctrine latine du purgatoire (...).

Il y a évidemment des questions plus graves qui devraient être réglées avant le rétablissement de la communion avec Rome. J'en vois trois : la primauté du pape, son infaillibilité quant il parle *ex cathedra*, le dogme de l'Immaculée Conception. Mais même ces questions-là ne sont pas en réalité des états tellement aberrants qu'ils ne puissent être dépassés ou contournés par la bonne volonté et un enseignement fondamentalement correct de la vérité. La primauté de l'évêque de Rome est un donné historique indubitable. Les efforts tentés par la critique non papale pour la mettre en doute ne sont sérieux ni du point de vue historique ni du point de vue ecclé-

siastique. Cette primauté est donc destinée à rester. Avec cette différence que nous avons le droit de demander qu'elle ne fleurisse pas vis-à-vis de l'Orient avec toute la richesse d'explicitation théologique acceptée par l'Occident. Depuis la simple distinction honorifique du pape avec ses légers droits administratifs et judiciaires qui caractérisent la primauté de la période avant le schisme, celle-ci connut en Occident des explicitations toujours plus poussées et, déformant l'institution démocratique de l'Église, se figea dans une monocratie. Néanmoins ses bases théoriques, avec la nécessité toujours reconnue de la présence autour du pape du Sacré Collège des cardinaux, font naître l'espoir qu'il sera possible à la monocratie de faire un premier pas vers la restauration du système démocratique en activant et élargissant la participation du Collège (au gouvernement de l'Église). Il est significatif, qu'après la centralisation sans limites qui caractérisait Pie XII, l'élection de son successeur se soit portée sur une personne dont on peut être certain qu'elle consentira à faire ce pas. Sans aucun doute, le temps servira cette tendance et la communion avec l'Orthodoxie rendra l'Occident catholique romain encore plus démocratique. La primauté ne doit certainement pas nous effrayer beaucoup : nous pourrions considérer le catholicisme romain comme une gigantesque Église autocéphale dont il est naturel que l'archevêque, c'est-à-dire le pape, soit reconnu comme chef suprême parmi ses évêques.

En Orient cependant le pape ne peut pas se présenter de la même manière, mais seulement comme cela se faisait du temps de l'Église œcuménique indivise. Si cela n'est pas compris dans toute sa profondeur, il est certain que l'union ne pourra être réalisée. C'est le seul point sur lequel il faut absolument que le Vatican cède. Vue de notre côté, la primauté pontificale est vénérable seulement dans le sens simple et acceptable qu'elle avait aux premiers siècles : l'évêque de Rome est *primus inter pares*, rien que l'ultime point de référence de la hiérarchie ecclésiastique qui est tout entière « dans la place du Christ » (Ignace d'Antioche).

Sous cette optique, l'infaillibilité n'apparaît pas du tout comme chose insupportable. L'histoire nous fournit de nombreux exemples de la confirmation finale de décisions dogmatiques par le pape, ainsi que de recours à son arbitrage pour régler de différends de toutes sortes dans la chrétienté orientale. Scellant de ses lèvres une vérité dont la conscience a mûri dans l'Église, surtout une vérité qui est proposée par un concile œcuménique, pourquoi le pape ne serait-il pas infaillible ?

Encore un mot à ce propos. Si la communion est rétablie, le goût de l'Occident pour les nouveaux dogmes et les réformes cessera du coup, étant donné que les conciles œcuméniques, qui en discuteraient au préalable, compteraient des Orientaux. Il serait dès lors impossible pour le Vatican de passer à des innovations que nous, les Orthodoxes, ne désirons pas ; mais il sera naturel de voir s'établir un équilibre entre notre théologie et celle de l'Occident et ce, pour notre mutuel avantage.

Le dogme de l'Immaculée Conception même est, dans son fondement, un lieu commun de la conscience chrétienne. Si les Occidentaux, avec leur tendance invétérée à tracer des formulations précises comme des cercles bien fermés pour les vérités les plus profondes de la foi, ont ajouté ce dogme et affirment que la Vierge n'était pas touchée par la condamnation ancestrale, nous sommes tout à fait d'accord avec eux quant au fond de cette formulation (...).

Ce qui vient d'être dit vaut également pour les autres différences spécifiques qui nous séparent des catholiques romains. Ce qui est plus important, c'est que l'union, par delà toutes ces différences, aura comme résultat des fermentations fécondes dans la pensée et les sentiments de ces deux grandes portions de la chrétienté. Ce qui est certain et non seulement probable, c'est que pareilles fermentations auront à l'avenir de bons résultats pour l'Église universelle *(oikoumeniki)*. Car, de ces deux portions, celle qui agira sur l'autre sera celle qui est le plus profondément, le plus harmonieusement liée avec les données de la divine révélation et la liberté humaine. Nous, les Orientaux, nous croyons appartenir à cette portion-là. Les Occidentaux — c'est un secret de polichinelle — commencent à reconnaître cette réalité. C'est un début prometteur qui coïncide avec le mûrissement de la conscience œcuménique (...).

Dans la large perspective d'une simplification progressive des formes extérieures, l'Orthodoxie, persuadée de sa force spirituelle, ne risquera pas de compromettre son intégrité en donnant la main à l'Occident catholique romain (...).

L'union n'est pas le résultat d'un accord complet. Cette idée-là naît d'un concept par trop abstrait et irréel. L'union conduira à l'accord comme la charité conduit à la vérité. Pour envisager le problème avec un réalisme spirituel, il nous faut partir du texte liturgique qui dit : « Aimons-nous les uns les autres pour que, d'un commun accord, nous confessions... »

Une BONNE NOUVELLE, que la presse en général n'a pas mise

suffisamment en relief, nous semble-t-il, est venue de Jérusalem : LE SAINT-SÉPULCRE VA ENFIN ETRE RESTAURÉ.

Un ACCORD relatif à la restauration du Saint-Sépulcre a été signé à Jérusalem par les représentants des trois communautés chrétiennes intéressées. Mgr VENEDIKTOS, patriarche grec orthodoxe de Jérusalem, a signé l'accord au nom du patriarcat grec orthodoxe de Jérusalem, Mgr SOUREN KEMHADJIAN, administrateur général des affaires du patriarcat arménien orthodoxe de Jérusalem, a signé au nom de ce dernier, et le Rme P. Alfredo POLIDORI, custode des Lieux Saints, a signé au nom des autorités religieuses catholiques de Terre Sainte. Que cette unité refaite autour du Tombeau de Notre-Seigneur puisse être de bon augure pour un avenir prochain qui apparaît à présent chargé de si grandes promesses.

Notons encore le TEXTE d'une excellente conférence donnée le 27 novembre 1958 à la paroisse grecque d'Anvers, devant un groupe de catholiques et d'orthodoxes par le R. P. Ignace DICK, prêtre melkite catholique de Syrie : *L'Orient chrétien a-t-il sa place dans l'Église ?*, cfr *Bulletin de la paroisse grecque-catholique Saint-Julien-le-Pauvre,* Pentecôte 1959, p. 4-14.

Protestants. — L'INSTITUT POUR L'ÉTUDE DES CONFESSIONS CHRÉTIENNES, dont la création a été décidée en 1957 par la Fédération luthérienne mondiale, commencera son activité le 1er février 1960 sous la direction du théologien K. E. SKYDSGAARD, professeur à l'université de Copenhague. L'Institut, qui étudiera particulièrement le catholicisme romain, s'installera provisoirement dans les locaux de l'Institut œcuménique de l'Université de Copenhague [1].

Dans *Istina*, no 1, 1959, Max LACKMANN, *Le mouvement des idées dans le protestantisme allemand. Les objectifs de la « Sammlung »*, pp. 93-106.

Anglicans. — Le curé anglican Frederic O. DAVIS, qui en janvier 1958 fonda le périodique *Dome* pour défendre les principes catholiques contre les tendances protestantisantes au

1. *SŒPI* 10 juillet, p. 5.

sein de l'Église d'Angleterre, a révélé qu'il avait, avec quelques autorités éminentes romaines, examiné pendant longtemps les possibilités d'union d'un petit groupe d'anglicans avec le Saint-Siège. Il s'agirait d'une « Église de transition » unie qui suivrait provisoirement quelques traditions de l'anglicanisme (langue vulgaire, mariage du clergé, etc). Pendant huit mois ces possibilités ont été sérieusement étudiées « par des autorités compétentes, à tous les niveaux et dans différentes parties du monde », mais la proposition a été jugée impraticable et inopportune pour le bien de l'Église universelle à l'époque actuelle. Dans une déclaration à la presse, fin juillet, M. Davis souligne que ce refus n'est pas un « non » arbitraire mais qu'il constitue une conclusion bien réfléchie et approfondie. Là-dessus, M. Davis a décidé de résigner sa charge de directeur du *Dome* (qui a un tirage d'environ 5.000) et a demandé d'être reçu dans l'Église catholique pour s'adonner bientôt aux études au Collège de Saint-Bède à Rome [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Coptes*. — *AA*, 8 et 15 avril, publie des renseignements sur l'Église copte orthodoxe fournis par le Gommos CYRILLE EL-ANTONI, docteur en théologie de l'Université de Salonique. Le R. P. fait remarquer que son Église qui condamne Eutychès ne peut être dite monophysite. Elle s'en tient à la doctrine cyrillienne. Le Gommos désire ardemment promouvoir le rapprochement entre son Église et l'Église orthodoxe en vue d'une meilleure compréhension mutuelle, condition préalable indispensable pour une réunion éventuelle. Il précise que la pleine intercommunion existe entre les trois Églises dites monophysites : l'arménienne, la jacobite et la copte [2].

1. Cfr *Catholic Herald* 7 août.

2. L'Église copte compterait 17 millions de fidèles, 4 en Égypte, 10 en Éthiopie et 3 ailleurs. Ces chiffres semblent exagérés. JANIN (1955) donne environ 1.350.000 pour l'Égypte et 5 millions pour l'Éthiopie ; *HK*, juin 1959, donne respectivement 1.500.000 et 7 millions ; le *Directory* de *Syndesmos* (Athènes 1959) donne 11.000.000 pour tous les monophysites. La hiérarchie se compose, selon les indications du Gommos Cyrille, d'un patriarche et 34 évêques : 26 en Égypte, 10 en Éthiopie, 2 au Soudan, 1 en Palestine, 1 en Afrique du Sud (il faut sans doute lire :

Dans *E* du 15 mai, le prof. KARMIRIS publie un important article sur le problème de l'union de l'Église orthodoxe et l'Église dite monophysite d'Éthiopie. Le professeur souhaite cette union mais, se rendant compte que sa réalisation se heurtera à bien des difficultés, il suggère les premiers pas à faire.

Le métropolite d'Axoum, Mgr NICOLAS, écrit dans *E* 1er avril, un article où il se livre à des réflexions optimistes inspirées par la visite en Éthiopie des souverains grecs. En nous associant aux espérances d'une réunion que laisse entrevoir Son Excellence, nous trouvons cependant étonnant qu'un évêque de l'Église qui identifie l'Orthodoxie avec la foi proclamée par les sept conciles œcuméniques puisse user de l'appellation « orthodoxe » envers l'Église éthiopienne qui est, tout de même, sur ce point, en défaut. Il parle des « Souverains orthodoxes », des « chefs des deux peuples orthodoxes », etc., etc.

Nous avons déjà signalé que le patriarcat de Moscou avait envoyé récemment une commission d'étude en Éthiopie. A ce propos cfr *ŽMP*, nº 4 (avril), *Chez nos frères chrétiens d'Éthiopie*, p. 70-77 ; et *ŽMP*, nº 6 (juin), *L'Église d'Éthiopie*, p. 77-80.

Vieux-Catholiques. — *Tass* (Moscou) du 27 juin fait savoir qu'une délégation de l'Église allemande vieille-catholique, sous la conduite de Mgr DEMMEL, était arrivée à Moscou, venant d'Europe occidentale à l'invitation du patriarche Alexis. Voici comment un commentateur grec voit le désir manifesté par les vieux-catholiques de renouer des relations avec l'Orthodoxie. « Une action intense a été entreprise par l'Église russe pour attirer les vieux-catholiques vers l'Église russe » [1].

Le *locum tenens* de l'archevêque grec-orthodoxe d'Amérique reçut le 5 février une « délégation d'ecclésiastiques vieux-catholiques et discuta avec eux de leurs problèmes » [2].

20 évêques en Égypte). Il existe au Caire une faculté de théologie et on compte cinq écoles ecclésiastiques (séminaires) avec 700 élèves. Le patriarcat édite un organe théologique en arabe, *Mirs*, et une quinzaine d'autres périodiques populaires.

Cfr *POC* avril-juin 1959, sur les relations entre l'Orthodoxie et les Coptes, p. 164-65.

1. Cfr *OO* mars.

2. *Ibid.*

Protestants. — Une CONFÉRENCE THÉOLOGIQUE LUTHÉRIENNE-ORTHODOXE s'est tenue à l'Institut professionnel de l'Église de Finlande à JÄRVENPÄA, du 23 au 28 mai, sous les auspices du Conseil œcuménique finlandais et de l'Institut œcuménique de Bossey. Elle faisait suite à des réunions analogues qui ont eu lieu depuis cinq ans et avait pour thème central « Catholicité (Sobornost) et Unité de l'Église ».

Pour la première fois depuis qu'ont lieu ces rencontres, des théologiens orthodoxes de Russie étaient présents : les professeurs N. USPENSKIJ, de Léningrad, et V. TALYSIN, de Moscou. L'archevêque luthérien J. KIIVIT, d'Esthonie, était là aussi. Les orateurs de la conférence étaient le professeur A. NIKOLAINEN, doyen de la Faculté de théologie d'Helsinki, le professeur USPENSKIJ, le Dr. TALYSIN, le professeur H. H. WOLF et le Dr. N. NISSIOTIS, respectivement directeur et directeur-adjoint de l'Institut œcuménique de Bossey, Suisse, et M. John LAWRENCE, directeur du périodique *Frontier* à Londres.

Dans une DÉCLARATION faite à l'issue de la rencontre, on lit que les « débats furent animés d'un esprit franc et fraternel et marquèrent le point de départ de contacts ultérieurs et d'études fructueuses » [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Presbytériens.* — Le Comité des Relations interecclésiastiques de l'Église d'Écosse, après étude du rapport des théologiens sur les modalités d'un rapprochement anglican-presbytérien présenté l'an dernier, a décidé de recommander à l'Assemblée générale de l'Église le rejet des propositions du comité théologique, mais la poursuite des conversations en vue de l'unité des deux Églises. Le rapport a été rejete, après un débat de trois heures, le 26 mai à l'Assemblée générale, par 300 voix contre 266, les propositions « comportant la négation de la validité du ministère de l'Église d'Écosse ». Le Dr. CRAIG, président du comité, qui avait adopté une attitude modérée, a donné sa démission.

Des 62 synodes de l'Église d'Écosse étudiant les recomman-

1. Cfr *SŒPI* 5 juin, p. 6.
2. Cfr *ibid.* p. 7. Pour plus de détails cfr *Scotsman,* 27 mai.

dations du comité théologique, 39 les avaient repoussées, les autres, sans le faire explicitement, les refusaient implicitement. Dans leurs réponses, dit le comité des Relations interecclésiastiques, les synodes reconnaissent que le Nouveau Testament exige la recherche de l'unité avec les autres Églises, mais ils insistent pour que la reconnaissance de la validité de l'ordre presbytérien et l'établissement d'accords réciproques d'intercommunion soient les premières démarches qu'on fasse dans ce sens [1].

L'Église de l'Inde du Sud et les luthériens. — Une UNION semble proche. Les Églises luthériennes en Inde du Sud et l'Église de l'Inde du Sud ont été avisées par la commission théologique qui leur est commune que le « degré d'accord doctrinal entre elles est tel qu'il justifie pleinement une plus étroite liaison de ces Églises ». Celles-ci sont donc invitées « à faire le nécessaire pour que cette fraternité puisse se manifester en fait ». La commission théologique mixte, réunie à BANGALORE mi-avril, a emporté les dernières hésitations des luthériens au sujet du rôle de « l'épiscopat historique » dans l'Église de l'Inde du Sud. Dans une déclaration explicative, cette commission affirme que « l'exercice de la surveillance *(épiscopê)* a été de bonne heure confié par l'Église à un évêque dans chaque région ou province. Cet ordre de choses a été général pendant des siècles et il est encore reconnu par la majorité des chrétiens. Nous ne prétendons pas que cela soit essentiel à l'existence de l'Église ou à l'administration des sacrements, ni que Dieu se soit engagé lui-même à accorder une plus grande bénédiction, autorité ou grâce par le ministère épiscopal que par d'autres formes de ministère de l'Église. Il est possible de mésuser gravement de l'épiscopat, comme de tous les dons de Dieu. Nous lui reconnaissons néanmoins la valeur d'une expression, au travers d'une personne, de cette surveillance qui est une part vitale du ministère pastoral dans l'Église. Toutefois, conclut la déclaration, la présence ou l'absence d'épiscopat ne doit pas en soi déterminer la nature des relations d'une Église avec une autre » [2]. Cette

1. Cfr *SŒPI* 15 mai, p. 5.
2. *Id.* 22 mai, p. 4.

déclaration fera encore mieux comprendre l'inquiétude qui règne dans certains milieux du monde anglican.

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Une récente réunion de la Commission missionnaire de la Fédération luthérienne mondiale à Nyborg, Danemark, a entendu un rapport selon lequel les quelque 12.000 LUTHÉRIENS DU JAPON, actuellement répartis en dix à douze groupes séparés, sont en voie d'intégration et l'on pense que d'ici deux ans une nouvelle Église luthérienne sera constituée au Japon. Le principal obstacle à cette réunion était la question de l'autorité, entre autres, en matière d'ordination au saint ministère. L'Église évangélique luthérienne japonaise, de beaucoup la plus importante de celles qui préparent l'union — elle compte à elle seule 9.612 membres — a renoncé à défendre sa position qui est celle d'une autorité ecclésiastique centralisée, d'autres préférant décentraliser cette autorité pour la confier aux différents groupes régionaux qui constitueront l'Église unie [1].

Les différentes Églises luthériennes aux ÉTATS-UNIS cherchent également une forme de plus grande unité. C'est pour 1960 qu'on s'attend à quelques réalisations importantes [2].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

L'*Ecumenical Review* de juillet 1959 contient des articles assez divers. Il faut noter toutefois que plusieurs de ces textes ont trait à la première conférence de l'Asie Orientale réunie à KUALA LUMPUR en mai 1959 (voir ci-dessus p. 346). C'est à cette occasion que M. W. VISSER 'T HOOFT a donné la première contribution de ce numéro : *The Significance of the Asian Churches in the Ecumenical Movement*, où le secrétaire général passe en revue les relations des Églises asiatiques avec le mouvement œcuménique et compare la situation actuelle avec celle de 1910, en soulignant les nouvelles possibilités missionnaires résultant de l'indépendance des Églises par rapport aux anciens cadres

1. *Id.* 31 juillet, p. 4.
2. *Id.* 24 juillet, p. 6.

sociologiques et culturels. L'ÉVÊQUE DE BRISTOL (O. Tomkins) rappelle ensuite quelques souvenirs personnels sur *Yngve Brilioth.* Dans *World Confessionalism and Ecumenical Strategy,* LEWIS S. MUDGE traite de l'aspect positif à l'égard du travail œcuménique de la récente évolution des grandes organisations confessionnelles. Il s'agit surtout de la Fédération luthérienne, de la Communion anglicane et de l'Alliance réformée. ARCHBISHOP IAKOVOS, *The Contribution of Eastern Orthodoxy to the Ecumenical Movement.* L'Archevêque rappelle les raisons qu'a l'Église Orthodoxe de participer au Mouvement et la manière dont elle entend s'acquitter de sa tâche. A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Roman Catholicism and Religious Liberty.* Première partie d'un article important sur les nouvelles tendances des théologiens catholiques sur le problème de la liberté religieuse et de la tolérance. On ne peut que souligner l'objectivité de cette étude basée sur une copieuse bibliographie. Suivent des *Reflections on the Conversation concerning Holy Communion in the Evangelical Church in Germany.* H. MEYER s'étend sur l'éthos de ces conversations tandis que A. NYGREN déplore quelque peu le manque de clarté de la 4e thèse sur la présence eucharistique. Enfin vient F. B. WELBOURN, *Independency in East Africa* : origine et caractéristiques des Églises indépendantes en Afrique Orientale, attitude (aide et conseil) à prendre par les Églises missionnaires à leur égard. Dans l'*Ecumenical Chronicle,* un nouveau document sur la Seigneurie du Christ : une étude biblique avec nombreuses références qui, tout en s'appuyant sur le questionnaire de 1956 et le rapport de 1957, donne de la question une présentation assez différente. On notera parmi les questions devant faire l'objet d'une étude ultérieure le thème Bible et Liturgie dans les perspectives du Mouvement liturgique, thème appelé sans doute à constituer une section nouvelle du document futur sur la Seigneurie. Viennent ensuite trois textes concernant l'Assemblée inaugurale de la Conférence de l'Asie Orientale : le premier de portée générale adressé aux Églises membres, le second aux Églises d'Afrique les encourageant dans leurs aspirations à la liberté et la justice sociale ; le dernier est un rapport détaillé sur le témoignage des Églises

au milieu des changements sociaux en Asie (responsabilités politiques, problèmes du développement économique et social, service chrétien). Il faut aussi signaler le texte de la déclaration commune de la Commission mixte de l'Église de l'Inde du Sud et des luthériens sur l'Église et le ministère (*Bangalore*, 14-16 avril 1959), et les thèses communes d'un groupe de théologiens européens réformés et luthériens sur le baptême. Le *World Council Diary* débute par une brève nécrologie de l'archevêque Brilioth, puis donne un compte rendu de l'importante assemblée inaugurale de la Conférence de l'Asie Orientale tenue à Kuala Lumpur en Malaisie en mai 1959, et termine par des impressions de voyage en Afrique Orientale et Afrique du Sud.

La Bibliographie comporte entre autres le compte rendu par H. Quistorp d'une étude sur l'œcuménisme de Calvin intitulée: *Calvijn en de Eenheid der Kerk in het licht van zijn Briefwisseling*, due à W. NIJENHUIS. Plusieurs ouvrages traitant de la situation au Japon font également l'objet d'une recension ainsi que le 2e volume du *Lexikon für Theologie und Kirche* (2e édition).

Nous terminons la chronique peu avant la SESSION DU COMITÉ CENTRAL DU C. O. E. A RHODES. Ce sera la première fois qu'un comité œcuménique se réunit dans un pays dont la religion dominante est l'Orthodoxie orientale. Aussi cette session verra-t-elle la plus importante participation orthodoxe qui eut jamais lieu en pareille occasion. Même l'Église de Russie enverra ses observateurs. A l'ordre du jour du comité figure une importante étude du Dr. Edmund SCHLINK, recteur de l'Université de Heidelberg, sur *La signification des traditions orientale et occidentale au sein de la chrétienté*. Parmi les rapports qui seront présentés, il faut mentionner celui sur l'intégration du Conseil international des Missions et du C. O. E. et un autre sur la déclaration théologique qui sert de base à l'admission au C. O. E.

Deux représentants de l'Église orthodoxe russe ont passé en été quatre semaines à Genève pour prendre contact avec le Conseil œcuménique. La seconde phase d'un échange de visites, c'est-à-dire le voyage à Moscou de représentants du C. O. E., se déroulera probablement au mois de décembre, sous la con-

duite du Dr. W. A. Visser 't Hooft, secrétaire général. Les deux visiteurs russes, l'archiprêtre Vitalij N. BOROVOJ, de Vilna, professeur d'histoire de l'Église primitive à l'Académie de théologie de Léningrad, et M. Victor S. ALEXEEV, secrétaire laïc au bureau des relations interecclésiastiques du patriarcat de Moscou, ont exprimé l'espoir que leur visite, la première du genre, ouvrirait une ère de relations plus étroites entre leur patriarcat et le Conseil œcuménique [1].

15 août 1959.

1. *Id.* 19 juin et 10 juillet.

Notes et documents

I. Jean XXIII et le Concile. A propos des fêtes de Trèves

Nous donnons ci-après le texte de la lettre que S. S. Jean XXIII adressa à Mgr l'Évêque de Trèves à l'occasion de l'ouverture des fêtes de la vénération de la Sainte Tunique et qui contient une allusion importante au Concile futur et à sa relation à l'Unité chrétienne.

A NOTRE VÉNÉRABLE FRÈRE MATTHIAS WEHR, ÉVÊQUE DE TRÈVES,
JEAN XXIII, PAPE.

VÉNÉRABLE FRÈRE, SALUT ET BÉNÉDICTION APOSTOLIQUE.

Vous avez décidé, après mûre délibération, d'exposer à la vénération publique la « Sainte Tunique » de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est religieusement conservée depuis les temps anciens en la Cathédrale de Trèves. Ayant pris une telle décision, vous avez eu soin, Vénérable Frère, de Nous en communiquer la nouvelle, qui Nous a apporté une réelle joie spirituelle et la consolation très sensible d'une haute espérance.

Nous louons tout particulièrement votre dessein et Nous espérons très fermement que l'instauration d'un hommage public au très saint vêtement qui, selon le témoignage de vos ancêtres, couvrit le divin corps de notre Sauveur, procurera le plus grand avantage à votre Église de Trèves, et aussi aux autres Églises, qu'elles soient à l'intérieur ou à l'extérieur des frontières de votre patrie.

Les pages de vos annales révèlent que l'exposition de cette très sainte Tunique aux regards respectueux du peuple chrétien a souvent coïncidé avec d'importants événements. Maintenant aussi elle se présente sous d'heureux auspices : Nous avons en effet décidé la réunion prochaine, sous l'inspiration de l'Esprit Saint,

d'un Concile œcuménique qui permettra à l'Église une, sainte et catholique de lever l'étendard et de hausser la voix pour appeler et inviter à son bercail ceux qu'elle pleure, avec des larmes maternelles, de voir, malgré leur nom de chrétiens, séparés d'elle depuis trop longtemps déjà par le malheur des circonstances.

La robe sans couture du Christ est l'image et le symbole d'une telle unité. Si elle se présente aux yeux de l'esprit, d'elle-même, avec l'aide de Dieu, elle poussera un grand nombre à œuvrer et à prier pour la réalisation de cette unité, dont on entrevoit déjà l'aurore, annonciatrice de temps bienheureux. Et le seuil de la maison maternelle se fera plus désirable pour ceux qui marchent en dehors, si les frères qui y demeurent, dans l'attente d'une réconciliation avec les frères séparés, y brillent de l'éclat toujours plus grand par des vertus évangéliques. Pour y parvenir, que les fils de l'Église, rivalisant de zèle pour leur foi, mettent en pratique ce précepte de l'Apôtre Paul, qui est la norme et comme le sommet de toute sainteté : « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ » (*Rom.* 13, 14). Que le Christ soit donc votre vêtement : dans le secret de votre cœur, comme dans les paroles et les gestes de votre vie, que la modestie du Christ, sa tempérance, sa prudence, sa charité, sa patience dans les épreuves, sa douceur, sa gravité, son humilité vous soient une parure : dépouillant le vieil homme (Cfr *Col.* 3, 9), revêtez le Christ, représentez le Christ, soyez le Christ.

Tels sont, en des circonstances que Nous espérons pour l'avenir plus heureuses et favorables, les paternels encouragements que Nous vous adressons, Vénérable Frère, ainsi qu'aux prêtres et aux fidèles confiés à votre autorité, et Nous invoquons pour vous la lumière et le secours de Dieu, par l'intercession de la Bienheureuse Vierge Marie, pour que les solennités que vous allez célébrer fassent naître l'ardeur et le zèle nécessaires au soutien de la foi catholique et à la réforme des mœurs. En gage de ces biens, Nous vous accordons, de tout notre cœur paternel, à vous et à votre troupeau la Bénédiction Apostolique.

Donné à Rome, près Saint-Pierre, le 22 février de l'an 1959, premier de notre Pontificat.

JEAN XXIII, Pape.

II. Hommage à dom Lambert Beauduin

Le fondateur du Monastère de l'Union, dom Lambert Beauduin, a été récemment l'objet de témoignages de sympathie en raison du 50e anniversaire du Mouvement liturgique dont il avait été le fondateur au congrès de Malines en 1909. A l'occasion de ce jubilé, un groupe de liturgistes réunis au Mont-César à Louvain est venu rendre hommage le 22 juillet dernier, à Chevetogne, au vénérable jubilaire immobilisé par son état de santé, et a célébré le lendemain à l'Abbaye du Mont-César une séance commémorative sous la présidence de S. Ém. le Cardinal van Roey, archevêque de Malines. A cette séance, le Cardinal lut une longue lettre de Rome à lui adressée par la Secrétairerie d'État, document qu'il a qualifié d'« important et très significatif », et qui débutait par ces phrases : « Du Vatican, le 14 juillet 1959. Eminentissime Seigneur ; Votre Éminence présidera le 23 juillet prochain la séance commémorative du 50e anniversaire du *Mouvement Liturgique*, qui se tiendra à l'Abbaye bénédictine du Mont-César. A cette occasion, Votre Éminence a sollicité un geste paternel de Sa Sainteté Jean XXIII, qui a volontiers agréé cette requête et m'a confié le soin de vous transmettre, à l'intention de tous les participants de cette cérémonie, ses vives félicitations et ses encouragements bienveillants. Voici en effet un demi-siècle que le Révérend Père Dom Lambert Beauduin — dont le Souverain Pontife se plaît à rappeler aujourd'hui le zèle incessant et les persévérants efforts — attirait l'attention des membres du congrès de Malines sur l'importance de la vie liturgique pour les chrétiens et se faisait ainsi, avec l'accord de la haute figure de votre prédécesseur le Cardinal Mercier, le promoteur d'un mouvement dont les intentions visaient d'abord à la diffusion parmi les fidèles du texte du Missel et à la formation liturgique toujours plus intense du clergé ».

Après avoir rappelé les mérites du Mouvement liturgique et insisté sur l'union des clergés régulier et séculier, la lettre s'achevait en ces termes : « C'est donc dans ces sentiments d'espérance et de gratitude envers la Providence que le Souverain Pontife félicite tous ceux qui, hier et aujourd'hui, ont à cœur de rendre plus vivante la sainte liturgie ; Il les exhorte à se pénétrer toujours davantage de la riche substance des Documents Pontificaux en matière de liturgie et à poursuivre activement leurs efforts pastoraux. A Votre Éminence et à ses Collègues dans l'Épiscopat, au vénérable pionnier

que fut dom Lambert Beauduin, à tous ses continuateurs zélés, aux religieux du Mont César, le Père commun accorde de grand cœur, en gage des divines grâces et de Sa paternelle bienveillance, une large Bénédiction Apostolique ».

(s. D. Card. TARDINI).

III. Le message de Taizé

Un petit volume d'apparence modeste et dont le titre serait presque banal s'il ne fallait l'interpréter selon un sain existentialisme « Vivre dans l'aujourd'hui de Dieu », viendra remuer la conscience de beaucoup [1]. Son auteur, le Prieur de Taizé, met d'emblée au sein de ces pages une série de propositions lumineuses, de frappe toute métallique et dont certaines pourraient faire figure de sentences, pour exposer le rôle que peuvent exercer, dans le monde contemporain, l'ensemble de tous les chrétiens fervents et spécialement ceux d'entre eux qui pratiquent le renoncement de la vie parfaite et se sont voués au travail pour l'Unité.

Que ces pages aient eu, dans le cœur de ceux qui se rattachent de près au monastère de Chevetogne et à *Irénikon*, un retentissement de sympathie et de consonnance, on le comprendra sans peine. Nous nous en voudrions de ne pas le dire, et de signifier bien haut notre accord. « Tel laïc, nous dit l'auteur, tel prêtre, tel évêque, tel cardinal, dont humainement nous étions tellement séparés par notre formation et nos âges, sont devenus capables, à cause même de la charité surnaturelle, de comprendre ce que nous avons à leur dire, de saisir ce qui, chez les protestants, demeure tellement authentique, sérieux, soucieux de vérité évangélique » (p. 4). C'est une joie pour nous de voir s'étendre ainsi le message œcuménique.

Le cardinal Gerlier, invité à lire ces pages avant leur publication, ne s'est pas fait faute d'en remercier l'auteur : « Merci encore de nous avoir rappelé la valeur évangélique et la valeur d'actualité (les deux ici ne font qu'un) de la pauvreté, du célibat et de l'obéissance. Mais ce que j'ai trouvé de plus saisissant dans votre texte — d'autres auront peut-être des impressions différentes — c'est votre exposé sur la contemplation, sur la communauté de biens et sur la manière communautaire d'exercer l'autorité et de vivre en commun dans

1. Roger SCHÜTZ, Prieur de Taizé, *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*. Les Presses de Taizé, 1959, in-12, 144 p.

l'obéissance et l'unité (...) A une époque où des centaines de millions d'hommes souffrent de la faim, il fallait rappeler l'actualité de la mise en commun des biens de la terre (...) Enfin à une époque où tant de recherches se font pour réaliser une vraie vie communautaire, je pense que tous ceux qui la cherchent auront à méditer les règles de Taizé. On ne saurait rien dire de plus évangélique, de plus sage, de plus humain en même temps. — De tout cœur je souhaite que ces pages apprennent à vos lecteurs à être davantage présents au monde dans la fidélité au Christ et à être toujours plus soucieux de l'unité. Sans doute il faudra savoir attendre — vous avez fort bien parlé de la patience — mais nous devons nourrir une immense espérance, basée sur la promesse de Dieu et sur la prière de son Fils bien-aimé » (pp. 5-6).

A ces lignes succèdent celles du pasteur Boegner qui relève spécialement le caractère œcuménique de ce livre : « Vous ne serez pas surpris, dit-il, que mon attention se soit attachée surtout à tout ce qui, dans votre étude, touche de près ou de loin au problème de l'unité de l'Église et à l'action œcuménique. Vos réflexions se situent dans le contexte de notre monde contemporain et de l'Église à laquelle, à l'égard de ce monde, son Seigneur présente de si redoutables exigences. De là une formidable tension que les chrétiens d'aujourd'hui, s'ils se veulent authentiques disciples du Christ, doivent accepter comme la loi même de leur vie (...) Depuis près d'un demi siècle que j'ai donné mon cœur, ma pensée, ma foi au mouvement œcuménique, j'ai reconnu avec une force croissante que là où l'amour « n'enflamme » pas les âmes, comme disait Calvin, les plus savantes confrontations théologiques se révèlent inefficaces. Pour se mettre à la place des autres, pour saisir, par l'intérieur, le mouvement qui a porté une Église, dont on n'est pas l'un des fidèles, jusqu'à ses positions doctrinales et ecclésiastiques d'aujourd'hui, pour essayer de le revivre, il faut beaucoup d'amour et d'humilité. La parole de Saint Paul « Soyez fidèles à la vérité dans l'amour » m'apparaît comme la règle fondamentale des ouvriers de l'unité chrétienne » (pp. 6-8).

On pouvait difficilement trouver un dyptique plus évocateur au frontispice de ce petit ouvrage de très haute qualité spirituelle, fruit de méditations approfondies, d'expérience et d'amour des âmes.

Dans un premier chapitre, *Les dominantes du monde d'aujourd'hui*, l'auteur expose la manière dont il voit le drame de notre société. « Dans ce siècle, se pose pour les chrétiens une question de vie ou de mort. Ils sont aujourd'hui huit cent millions divisés en de nombreuses

confessions. Ils ont vis à vis d'eux un milliard et demi d'hommes non chrétiens (...) Face aux chrétiens, une idéologie athée milite, elle aussi, pour un universalisme humain (pp. 13-14). Le christianisme qui représentait au début du siècle la moitié de l'humanité, sera peut-être en l'an 2.000 seulement le quart de cette humanité dont la croissance est foudroyante, surtout dans les pays d'Extrême-Orient, c'est-à-dire là où les chrétiens ne représentent qu'un pourcentage infime. L'Église se trouve ainsi en face d'une position inconnue jusqu'alors, puisque les chrétientés se situent parmi les peuples où l'accroissement humain est peu sensible, et que les pays à forte poussée démographique sont animés de réactions violentes contre tout ce qui vient de l'Occident, y compris l'Église (...) La connaissance du drame qui se joue aujourd'hui par l'accroissement des populations du monde, doit nous pousser à stimuler des vocations chrétiennes d'hommes et de femmes qui apportent une solution concrète (...) Prier pour ceux qui vivent sans Dieu dans le monde c'est déjà préparer le terrain à la mission. Mais en définitive notre réponse ne sera pleinement juste que si la présence chrétienne au cœur des populations en accroissement est une présence effectivement missionnaire. Or, voilà que, pour rencontrer ceux qui nous refusent ou ne savent pas qui nous sommes, nous nous présentons divisés entre chrétiens, opposés les uns aux autres »... (pp. 21-24).

D'autre part, toutes les évolutions sont aujourd'hui sur un terrain d'accélération puissante. « Dans l'agriculture les moyens aratoires sont restés identiques depuis l'époque romaine jusqu'à la fin du XIXe siècle. En cinquante ans, on a passé de la faucille à la moissonneuse-batteuse. L'évolution des communications est encore plus vertigineuse. Les lignes aériennes qui sillonnent le monde réunissent une humanité jusqu'alors cloisonnée par des limites géographiques (...) Alors qu'il fallait autrefois des siècles, maintenant c'est en quelques années que s'édifient des cités pleinement organisées. Et voilà que l'attirance de ces agglomérations draine les populations déshéritées. Mais ces cités, bien vite incapables d'accueillir des surcroîts de population, laissent s'installer à leur périphérie des bidonvilles, cités de détresse accolées à une cité radieuse (...) Ceux qui avaient assez ont encore davantage, et ceux qui n'avaient presque rien ont encore moins. Où règne la famine, là aussi on constate un accroissement de population (...) En pays de chrétienté, on trouve au contraire l'abondance des biens de la terre. Mais comment, alors, modifier cet état existant afin de partager notre pain avec l'affamé ? (...) Les chrétiens du XXe siècle seront jugés en grande partie sur

la solution apportée ou stimulée par eux (...) Quel va être notre mode de présence au sein de la tension Est-ouest ? (...) Plus que jamais le chrétien se doit d'être un homme de paix, sinon il ne saurait être pleinement « dans le monde sans être du monde » (...) Le chrétien devra assumer ses responsabilités et se rappeler qu'il y a dans l'Évangile lui-même une forme d'existentialisme ; un appel saisissant à vivre l'aujourd'hui de Dieu. Le chrétien perd sa joie dès qu'il vit du souci du lendemain » (pp. 25-33).

L'auteur expose ensuite dans un second chapitre « *Les valeurs dominantes de la vie intérieure* ». Il y définit entre autres la contemplation : « cette disposition par laquelle l'être est saisi dans sa totalité par la réalité de l'amour de Dieu, qui profondément enracinée dans l'âme doit tôt ou tard porter des fruits de charité fraternelle ». « Si elle est authentique, cette affection de tout l'être pour le Christ ne peut que s'extérioriser envers le prochain. L'amour que nous portons à autrui demeure la marque de la vérité de notre contemplation (...) Le signe d'authenticité de toute vie intérieure, c'est-à-dire de toute relation avec Jésus-Christ, est la découverte du prochain » (p. 46). Puis il nous montre la façon dont le chrétien doit vivre dans le monde. A cette fin, explique-t-il, il nous faut « simplifier notre existence, comprendre les hommes tels qu'ils sont, et être faible avec les faibles et les petits de ce monde » (...) La conscience populaire confond volontiers christianisme et puissance. Il y a donc pour nous, à réhabiliter une certaine condition chrétienne, et pour cela à refuser avec force toute collusion du spirituel et du temporel. Si le Seigneur par sa venue « a élevé les humbles et abaissé les puissants », pouvons-nous encore chercher une alliance avec les forts ? Nous sommes du reste rappelés à l'ordre par un prolétariat sensibilisé à toute forme de puissance venue des chrétiens » (p. 60).

L'expression de cette attitude explique en grande partie les petites fondations que déjà Taizé, et son émulation féminine de Grandchamp, ont établies dans les endroits où peuvent être atteints le plus facilement les déshérités de ce monde et où peut être atteinte la classe ouvrière, — un des problèmes majeurs de notre époque. Une parenté d'esprit anime à ce point de vue les Petits Frères de Jésus et les membres de la communauté protestante de Taizé, quelque chose qui rappelle un peu le franciscanisme de la toute première origine. Puisse cette fraîcheur ne point s'altérer trop tôt — danger qui guette toutes les fondations de ce genre — et se renouveler à temps quand le premier vieillissement se fera sentir !

Le troisième chapitre nous mène plus au cœur du sujet : « *Vivre dans l'Église : s'unir pour que le monde croie* ».

« Les générations de demain supporteront de moins en moins, nous dit-on, la contradiction de la division des chrétiens en confessions diverses. Elles ne toléreront plus la perte d'énergies utilisées à légitimer des positions confessionnelles alors que par l'accroissement vertigineux des populations, les hommes sans connaissance de Dieu augmentent de jour en jour. Elles ne supporteront plus que le meilleur des forces des chrétiens se perde à prouver le bien-fondé de leurs positions respectives (...) Voilà pourquoi aujourd'hui, ouvrant les yeux sur le scandale de la division, nous cherchons une unité visible, condition d'un élan missionnaire capable de porter l'Évangile à tout homme dans le monde (...) Unité et mission sont indissolublement liées. Aussi peut-elle devenir continuellement nôtre la prière du Christ, fondement de tout œcuménisme : « Qu'ils soient Un comme nous sommes Un... afin que le monde croie que Tu m'as envoyé »... Si ceux qui confessent son nom s'opposent les uns aux autres, s'il n'y a pas d'unité entre eux, le monde ne pourra croire que les chrétiens sont fils du même Père (...) La prise de conscience de masses non chrétiennes et leur hostilité contre ceux qui se réclament du Christ, feront découvrir à certains l'urgence de notre unité et nous ouvriront au sens élémentaire de la catholicité » (pp. 65-69).

Parmi les barrières qui empêchent l'union des chrétiens, l'auteur en énumère cinq principales : le confusionisme, le fraternalisme, l'eschatologisme, le réunionisme, l'intégrisme. Il les passe en revue pour en venir ensuite aux qualités de la vraie recherche de l'unité : le dialogue, la pureté d'intention, la prière, la patience, la pauvreté selon l'Esprit.

Quant au chapitre IV « *Vivre la tension de l'Église et du monde* », l'auteur y aborde plus directement le message de la communauté qu'il dirige depuis dix-sept ans : « Face à l'urgence et à la dimension de la question posée d'une présence du chrétien au cœur de la vie de l'Église, une, universelle, et en même temps au cœur de la vie des hommes, il peut apparaître bien prétentieux de situer ici la modeste réponse qui émane de Taizé (...) L'appel intérieur à l'unité des chrétiens est constamment renouvelé en nous par le souci de nous conformer à l'Évangile. Par son exigence d'amour pour tous les hommes, l'Évangile ne peut tolérer que nous demeurions dans une attitude d'hostilité vis-à-vis de certains chrétiens. Cette volonté d'être conséquent avec la profession évangélique de la charité cache une force incalculable, capable d'être l'un des instruments qui

renversera un jour les barrières confessionnelles (...) Nous voulons essayer, selon nos moyens, d'ouvrir une brêche dans les barrières qui se dressent entre les chrétiens. Voilà un programme du ministère qui réclame une longue continuité à travers les générations, en même temps qu'une ardente patience. Une communauté cénobitique n'est-elle pas précisément un de ces lieux possibles de continuité autour duquel pourront venir déferler les vagues d'enthousiasme ou de scepticisme, pour ou contre l'œcuménisme ? (...)

» Le but proposé à notre vocation est le service de Jésus-Christ en commun. Mais quand nous disons servir en commun, cela de signifie pas que nous devions être réunis sous un même toit, mais que le corps reste bien coordonné malgré la dispersion à travers le monde (...) Notre vocation nous a appris à trouver un équilibre dans une vie située à la croisée de l'Église et du monde (...) S'il y a une spiritualité à Taizé, elle ne serait rien d'autre que la volonté de « courir » selon le conseil paulinien. Courir ensemble et non plus en isolés, cela signifie abandonner une recherche du salut purement individuel pour désirer le salut de tous » (pp. 85-92).

L'auteur expose ensuite, aux trois chapitres suivants, les trois grands signes qui doivent rappeler à ses frères l'absolu de leur vocation : le célibat, la communauté des biens et l'acceptation d'une autorité, dans lesquels sont étonamment bien tracés, sous un contour dépouillé de tout formalisme, les éléments traditionnels de la vie monacale dans l'Église.

Dans les dernières pages enfin « *Laisser le Christ allumer en nous le feu de son amour* », la difficulté d'une véritable amitié entre chrétiens d'aujourd'hui nous est expliquée. « Le vieillissement des sociétés chrétiennes, la division en dénominations, exaspèrent les relations au point de rendre cette amitié précaire. Nous risquons de nous enliser en un terrain chargé au cours des siècles d'éléments passionnels. Notre faculté rationnelle est viciée ; elle devient incapable d'être rendue à son vrai visage qui est de chercher la vérité dans la charité ».

Mais « lorsque les cœurs se vident de toute amertume et se laissent remplir d'une amitié infinie pour le prochain, alors seulement celui-ci peut accepter remarques et enseignements » (pp. 133-137).

Tel est brièvement résumé le message de ce petit livre, le message d'une communauté vraiment œcuménique et totalement dans « l'aujourd'hui de Dieu », et qui se veut être un ferment dans la pâte.

VI. Le Concile et la Bible

*La rédaction d'*Irénikon *a reçu d'un ami et correspondant la note suivante, que nous soumettons à l'appréciation de nos lecteurs, et éventuellement à ceux qui pourront faire, en vue du prochain concile, des suggestions utiles.*

« Le prochain Concile œcuménique doit remplir toute l'Église de ferveur. Rien que l'événement lui-même est de si capitale importance : les évêques sont convoqués non seulement comme pasteurs de leurs propres diocèses mais comme docteurs — collégialement et en union avec l'Évêque de Rome — de l'Église du Christ. De telles assises doivent avoir devant Dieu des conséquences pleines de grâces. Nous assisterons à une intervention divine : « Il a paru bon au Saint Esprit et à nous ». Mais l'objet que le Pape Jean XXIII a proposé au Concile, l'Unité chrétienne, rejoint directement la prière sacerdotale de Notre Seigneur qui doit intéresser l'âme de toute la chrétienté. Prière, sacrifice, études, contacts, informations doivent préparer et disposer le Peuple de Dieu.

Trop de chrétiens considèrent au fond l'unité chrétienne comme une sorte d'utopie humaine. Ils disent : sans doute, il faut prier mais c'est tout ce que nous pouvons faire ! Et ils prennent le prétexte de tout remettre ainsi entre les mains de Dieu. Quelle est la valeur de cette prière sans foi réelle, sans vraie espérance ? La prière peut-elle être entièrement et délibérément séparée de l'action ?

Ici apparaît tout au contraire un vaste champ de contacts mutuels, de connaissance réciproque. Forcés de présenter aux Frères séparés les aspects fondamentaux de ce qu'ils tiennent comme étant la foi révélée de Jésus, les théologiens ne cessent courageusement de sortir de la routine d'un exposé tranquille pour re-présenter d'une manière très pure tout ce qui chez eux redevient ainsi l'amour profond et total de la vérité. Il est certain que c'est tout autre chose de faire le simple exposé d'un cours ou de devoir présenter pas à pas, avec tact et ferveur, la vérité qui sauve. Il s'agit en effet, dans la dialogue, de rester fidèles au salut en Jésus-Christ !

N'y a-t-il pas aussi tout un domaine de gestes concrets qui pourraient avoir une grande importance ? Nous voudrions ici vous exposer une idée qui nous est chère depuis longtemps. Nous aimerions que vous y réfléchissiez pour voir si elle est totalement irréalisable.

Quand, en pays de mission, par exemple, le missionnaire catholique voit un missionnaire protestant s'installer non loin de lui, que va-t-il se passer ? Le missionnaire protestant va distribuer des évangiles, des bibles. Que va dire le missionnaire catholique à ses fidèles : Vous ne pouvez pas les lire ? vous devez me les apporter ? Qui sait s'il ne s'en trouvera pas qui diront : brûlez-les ?

Est-ce juste ? Car souvent ces bibles, ces évangiles sont tout simplement la Parole de Dieu, sans altérations, dans une traduction fidèle. Que doit penser l'indigène ? Quelle source de malentendus, de blessures ! Est-ce inextricable ?

Nous n'ignorons pas pourquoi l'Église catholique veut présenter elle-même la Parole de Dieu à ses fidèles. C'est elle qui interprète les Écritures, c'est elle qui en est la Maîtresse. Rien que dans sa façon de mettre des titres et des sous-titres, de marquer les divisions elle guide les siens. Les notes aux bas des pages, les introductions sont un premier commentaire. Tout ceci a une grande valeur, nous ne pensons pas à la diminuer.

Mais enfin, serait-ce inconcevable que, par exemple en préparation au Concile, tous les chrétiens qui croient à la Parole de Dieu s'unissent pour en faire une édition commune ? Une brève déclaration des Chefs responsables de chacune des Églises reconnaîtra simplement qu'il s'agit d'une édition authentique de la Bible, approuvée par chacun.

Quel geste extraordinaire d'unité ! Se retrouver un dans la Parole de Dieu, comme on se retrouve un dans la prière du Pater, par exemple. Si l'on pouvait tenter et réussir une chose pareille, n'aurait-on pas fait pour l'unité un acte commun d'une très grande valeur ? Et ce geste est-il vraiment en dehors de notre portée ? Faut-il avouer alors et reconnaître que, de fait, on ne peut rien « faire » ?

Quelles seraient les difficultés que rencontrerait ce projet ?

Du côté catholique : N'emploie-t-on pas dans tous les séminaires le Nouveau Testament grec-latin de Nestlé parce que c'est le meilleur ? Les notes au bas des pages : elles ne sont pas indispensables quand il s'agit d'une édition approuvée par Rome. La traduction de certains mots : Des commissions d'exégètes ne pourraient-ils pas se réunir et se mettre d'accord ? Ces mots sont-ils si nombreux ?

Du côté orthodoxe, la difficulté ne serait vraisemblablement pas grande.

Du côté protestant, il y aurait la question des livres deuterocanoniques. Mais certaines bibles protestantes n'admettent-elles pas, déjà, de les publier en annexe de leurs propres bibles ?

Nous parlions de Nestlé utilisé dans les séminaires catholiques, nous pourrions ici parler de la « Bible de Jérusalem » utilisée dans certaines communautés protestantes.

Encore une fois, peut-on dire à priori que ce projet est utopique et sans aucune chance de réalisation ? Ne serait-ce pas une affirmation exceptionnellement grave : ne pas pouvoir s'accorder sur le texte lui-même de la Parole de Dieu tenue par chacune des communautés chrétiennes ? (l'interprétation devant en être faite fidèlement par chacune).

Et, au contraire, quelle portée spirituelle dans ce geste qui pourrait remettre sur le Lutrin, au milieu de nos réunions de chrétiens qui cherchent à retrouver cette unité que le péché a brisée, ce Livre — qui serait commun — par lequel Dieu ne cesse d'appeler, de former, de sauver et d'envoyer son Peuple, son Épouse : « Ne scelle point les paroles de la prophétie de ce livre, car le moment est proche » et « J'entendis comme la voix d'une foule immense, disant : « Alleluia »... les noces de l'Agneau sont venues, et son épouse s'est préparée ». R. P.

V. La femme et le salut du monde

A propos d'un ouvrage récent

L'égalité de la femme et de l'homme s'affirme de plus en plus sur le plan social, économique et politique. Il y a un retard du côté chrétien. L'Église possède bien le message de libération, mais ce sont les autres qui « libèrent ». Les lèvres des femmes libérées prononcent d'autres noms que celui du Christ. Les systèmes de relations entre homme et femme construit par les théologiens sont insuffisants et arides. C'est cependant la théologie qui détient la clef de ces problèmes, car les structures profondes du monde empirique sont déterminés par les dons et charismes divins. L'homme et la femme ont des charismes très différents, que méconnaît le féminisme égalitariste et revendicateur. L'homme est physiquement fort, et, dans son esprit même, quelque chose correspond à cette « violence » dont parle l'évangile, une vision trop masculine de

1. Paul Evdokimov, *La femme et le salut du monde. Étude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*. 273 pages. Paris et Tournai, Casterman, 1958.

Dieu, telle qu'elle existe dans les courants strictement orthodoxes du Judaïme et de l'Isam : tendre à souligner la justice et la souveraineté absolues du Créateur aux dépens de cette note de douceur et de tendresse que l'image de la Théotokos a apportée au monde. L'homme déborde son être ; son charisme d'expansion le jette au-delà de lui-même et le fait aspirer à la croissance des énergies qui le prolongent dans l'univers : créateur et inventif, il est appelé à « dominer la terre » et « cultiver le jardin ». Tout autre est la spécification charismatique de la femme : spécification charismatique et non premièrement biologique. Ce n'est pas à cause de son aptitude biologique à enfanter que la femme est maternelle, mais c'est de son esprit maternel que dérivent les caractères anatomiques et physiologiques qui lui sont propres. L'homme ne possède pas l'instinct paternel au même degré et au même titre que la femme possède l'instinct maternel. L'âme féminine est plus proche des sources, plus proche du livre de la Genèse et de toute genèse humaine ; et cela est si vrai que Paul, lorsqu'il décrit la paternité spirituelle, use des images de la maternité et parle des « douleurs de l'enfantement ». Le passage du matriarcat au patriarcat marque une défaite historique de la femme : à la suite de ce passage du trop féminin au trop masculin, la femme se trouve pathétiquement située ou au-delà ou en-deçà de sa propre vérité. L'amour chevaleresque, détaché de la reproduction de l'espèce, a fait de l'« éternel féminin » une religion : Béatrice guide Dante vers les réalités divines, mais Isolde enferme Tristan dans le cercle du désir, dont la mort est la seule évasion. Geôlière de l'homme, la femme peut aussi devenir prisonnière et asservie : amour et maternité, ménage et vie mondaine, ferveur pseudo-mystique ne sont souvent que ses fausses évasions. Au lieu de ces tentatives d'évasion, l'homme et la femme ne peuvent résoudre leurs problèmes que par la métamorphose des données empiriques en réalités charismatiques. C'est à ce moment que tout commence. L'être humain doit vivre son propre miracle. Les problèmes de l'homme et de la femme doivent aboutir au charisme matrimonial ou au charisme monacal. Chacun reçoit sa propre grâce, mais les grâces s'interpénètrent. Le mariage est la figure de l'Incarnation. Il prophétise l'unité du masculin et du féminin. Le célibat et le monachisme sont un ministère d'attente et de préparation, une vocation de maximalisme eschatologique, ils prophétisent une existence pareille à celle des anges, entièrement tournée vers le Seigneur. Mais les moines

contribuent à révéler le sens eschatologique du ministère conjugal. De même, les époux, à leur manière spéciale, contribuent à la saisie d'un certain ascétisme essentiel en ce monde qui passe ; ils rendent l'ascétisme « maternel » ; ils doivent vivre dans une chasteté « incarnée », vivre un amour cruxifié. Moines et époux s'unissent dans l'unique attente de Jésus, le Bien-Aimé.

Cette spécification charismatique de l'homme et de la femme a ses racines dans des « Archétypes » célestes. La célèbre *Deisis* de l'iconographie byzantine indique quels sont les archétypes du masculin et du féminin. Saint Jean-Baptiste, l'homme fort qui crie dans le désert et annonce Jésus, est l'archétype du sexe masculin. La Théotokos, « couronne des dogmes », notre joie, notre consolation, notre tendresse, est l'architype du sexe féminin. l'Esprit descendu sur elle et rendant fertile sa virginité, a consacré le charisme maternel de la femme. Un lien essentiel unit le féminin et l'Esprit (ce dont témoignent les Écritures hébraïques et certains documents chrétiens primitifs). Le masculin est christophore, le féminin pneumatophore. D'un côté, Michel et son glaive ; de l'autre, Gabriel et le lys de l'Annonciation. Comme Marie à Cana, la femme « aide » l'homme. Elle lui permet de déchiffrer son destin, elle le révèle à lui-même, elle saisit l'impondérable de la personne, elle possède le don de pénétration directe, l'existence d'un autre. L'être féminin, pour qui tout être est « son enfant » et qui postule le ministère consolateur du Paraclet, sauvera le monde. Mais ce féminin qui sauvera le monde est le féminin archétypal : la Femme habillée de soleil, la Beauté qui rayonne à partir du Saint-Esprit. L'archétype féminin et l'archétype masculin convergent vers l'Archétype suprême, le Dieu incarné. En Jésus s'épanouit la gloire de toute la nature humaine. L'icone de la Vierge tenant l'enfant n'est pas une icone de Marie, mais une icone de l'Incarnation. La Vierge est le lieu de la présence de l'Esprit, l'enfant le lieu de la présence du Verbe ; tous deux ensemble traduisent dans l'humain la face mystérieuse du Père. Et le Père, l'Esprit et la Vierge nous murmurent le nom de l'enfant que la Vierge met au monde, le seul nom souverainement désirable au cœur.

Les lignes qui précèdent ont essayé de donner, non une analyse ou un résumé, mais tout au moins quelque idée (et, autant que possible, dans les termes de même l'auteur) du livre que P. Evdokimov a consacré au charisme de la femme. Ce n'est pas la première fois que le professeur d'éthique de l'Institut de théologie orthodoxe

de St-Serge, à Paris, évoquait ce thème, dont il est un des spécialistes les plus originaux et les plus pénétrants. Son dernier ouvrage est d'une richesse, d'une complexité parfois déconcertantes. Non seulement les Pères, surtout Origène, Grégoire de Nysse, Maxime le Confesseur, sont mis à contribution, mais Kierkegaard et Dostoievsky, Virgina Woolf et Miller, Malraux et Camus, Sartre et Simone de Beauvoir, et même les rouleaux de Qumrân sont appelés à témoigner. La psychologie de Jung inspire la théorie des archétypes. Sans doute les spécialistes en exégèse, en patristique, en histoire ecclésiastique pourront soulever bien des objections et des critiques sur tel ou tel point de cette vaste synthèse. La forme et surtout le vocabulaire pourront sembler indument compliqués. Mais, puisqu'il s'agit d'une sorte de médiation qui explore et suggère plutôt que d'un traité dogmatique ou d'une recherche historique, le mieux est peut-être, pour le non-spécialiste, de ne pas s'arrêter aux détails et de se laisser porter par le courant d'idées et d'émotions auquel l'auteur a donné une expression puissante. Il faut aussi indiquer que, issues du tronc principal, des vues en quelque sorte latérales méritent toute l'attention du lecteur. Deux exemples en seront donnés ici.

Voici d'abord quelques phrases relatives au sacerdoce et au prophétisme : « L'ultime ministère chrétien des temps derniers, l'espérance chrétienne, relèvent du sacerdoce des fidèles. Ce temps présuppose le passage de toute objectivation, de tout ce qui est seulement signe, image, passage de l'immense musée des valeurs inefficaces de la culture vers le changement réel du monde ; il préconise l'illumination des êtres et de leurs rapports, la création de communautés vivantes, cellules organiques de l'Église, cellules germinales de l'Esprit, prophétisant par leur vie le nouvel éon. Et c'est ici qu'on verra la vocation et le ministère très précis du masculin et du féminin » (p. 109).

« Le prophétisme des fidèles appartient à la vie de l'Église, au sacrement perpétuel de la présence de Dieu dans l'âme humaine, à la réponse vivante à l'Amour de Dieu. Tourné vers le monde, le sacerdoce universel est entre la structure de l'Église et la réalité profane du monde, il est le lien unique entre les deux. Cette situation est déjà un ministère, un appel puissant à rendre témoignage dans ce monde, où, combien tragiquement, selon R. Guardini, « l'idée de la Parousie ne joue plus aucun rôle dans la conscience chrétienne ». Le charisme prophétique opère justement l'insertion de l'*expérience de Dieu* dans la trame de l'histoire et

fait exploser celle-ci du dedans par une nouvelle dimension. C'est au prophétisme *ex spiritu* de saisir la « perte de vitesse » de la vie ecclésiale sur la vitesse toujours plus accélérée de la vie du monde, c'est à lui de comprendre les modifications les plus révolutionnaires des structures économiques, politiques et sociologiques afin que l'expérience de Dieu fasse des brêches, déchire l'opacité éphémère de ce monde. Son témoignage est comme le doigt tendu du Précurseur vers Celui qui vient (p. 243) ».

Voici maintenant une note malheureusement dissimulée au bas d'une page. Elle montre, relativement au *Filioque*, une attitude orthodoxe qui ne cherche pas à durcir et aiguiser les difficultés, mais ouvre des voies qui appellent peut-être une exploration ultérieure :

« Si on suit la conception occidentale du *Filioque* jusqu'à la limite possible pour l'Orthodoxie, on peut dire que le Père donne au Fils l'énergie spirative non pas d'origine mais de manifestation. Mais dans ce cas, l'équilibre absolu de la Trinité montre que le Père donne à l'Esprit-Saint l'énergie de paternité qui également n'est pas d'origine mais de manifestation. L'Esprit-Saint est spiré par le Père (origine) pour, dans, avec, à travers, par le Fils (manifestation) et cette dyade appelle une autre correspondante : le Fils est engendré par le Père (origine) pour, dans, avec, à travers, par l'Esprit-Saint (manifestation). *Ek tou Patros dia tou Uiou* correspond à *ek tou Patros dia tou Pneumatos*. Le *Filioque* mais de manifestation seule s'équilibre par le *Spirituque* de manifestation seule également. Cet équilibre suppléerait à l'insuffisance de la formule du Credo de Nicée, où la divinité de l'Esprit-Saint n'est pas suffisamment explicitée (p. 216). »

Aux dogmaticiens de dire ce qu'ils pensent de ces textes. Des controverses pourront s'élever au sujet de la « maternité hypostatique » de l'Esprit par rapport au Fils, comme au sujet du divin charisme maternel par lequel l'auteur explique toute la femme. Les aspirations des « simples fidèles » ont parfois le privilège de se faufiler à travers les barrages construits par les docteurs et de découvrir intuitivement, sous des formes même sujettes à révision des orientations valables et des âmes de vérité. Quelques réserves qui puissent être faites, cette importance contribution du Prof. Evdokimov à la recherche religieuse russe contemporaine est très propre à ouvrir des perspectives, souvent inattendues, souvent lumineuses, à toute piété contemplante et questionnante.

L. G.

Bibliographie.

1. DOCTRINE

Theodor H. Gaster. — The Scriptures of the Dead Sea Sect in English Translation. Londres, Secker and Warburg, 1957 ; in-8, 360 p., 10/6.

L'A. a pris l'heureuse initiative de faire la traduction intégrale de tous les textes caractéristiques publiés des manuscrits de la mer Morte. Sont exclus du recueil, en raison de leur intérêt réservé aux spécialistes, les textes uniquement bibliques et les fragments ne permettant pas de traduction cohérente. Ils sont groupés autour de trois thèmes : le service de Dieu, ou les observances et la spiritualité de la communauté ; la louange de Dieu, hymnes et psaumes et la parole de Dieu selon l'exégèse de quelques commentaires ; enfin le triomphe de Dieu, où l'on lit les documents messianiques. Un appendice ajoute trois textes publiés en 1956. Les introductions sont sobres et réservées, la traduction, sans être un décalque, respecte les formes idiomatiques et les lacunes des documents. Comme l'A. promet un volume de commentaires, il réduit ici ses notes au minimum. Un index analytique, ébauche de concordance, ajoute à l'ouvrage une dernière utilité. D. M. F.

Albert Vincent. — Les Manuscrits hébreux du désert de Juda. (Coll. Textes pour l'histoire sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1955 ; in-12, 282 p., 700 fr. fr.

Limité à sa date de publication, ce volume fait un état précis de l'ensemble des questions et de la teneur des textes des manuscrits de la mer Morte. C'est un vétéran de l'enseignement biblique et de l'histoire des religions qui s'en charge, et Daniel-Rops qui présente le sujet. La première partie suit pas à pas les découvertes et fait l'inventaire des trouvailles ; la 2e partie expose les documents retrouvés, analyse les dossiers de chacun — ouvrages bibliques et non bibliques — avec la traduction intégrale de ces derniers ; la 3e partie agit de même avec d'autres textes de la « bibliothèque du couvent des Esséniens » ; la 4e partie forme un « essai historique ». Celui-ci est élaboré avec soin et grande circonspection, points acquis et hypothèses sont exposés sans préjugés, ensuite les divers renseignements historiques propres sont recueillis et

confrontés avec ce que l'on sait d'autre part pour tracer l'enchaînement vraisemblable des sectes : Assidéens, secte de la Nouvelle Alliance, Esséniens. Un dernier chapitre soulève les problèmes qui intéressent le christianisme naissant. Selon l'esprit de la collection, même dans la partie historique les textes de référence sont cités longuement. D. M. F.

John M. Allegro. — The Dead Sea Scrolls. (Coll. Pelican Books, A 376). Harmondsworth, Penguin Books, 1956 ; in-12, 208 p., 3/6.

Parallèlement aux éditions de textes et aux discussions savantes, on ne manque pas de stimuler ici l'intérêt du grand public. Un membre de l'équipe, associé aux recherches depuis 1952, raconte la captivante histoire des découvertes successives des manuscrits de la mer Morte, les péripéties des fouilles, les problèmes de lecture. De nombreuses photos donnent une idée des sites, des découvertes, des types d'écritures et des savants au naturel. L'A. s'attache aussi à montrer la portée de ces textes dans la conduite des études bibliques et du christianisme primitif. La nécessité d'une présentation facile a fait prendre un ton très optimiste et conduit aux conclusions affirmatives. De nombreuses citations sont intégrées dans l'analyse. D. M. F.

Martin Alberts. — Botschaft des Neuen Testamentes. Tome II : Die Entfaltung der Botschaft, vol. 1 : Die Voraussetzung der Botschaft, vol. 2 : Der Inhalt der Botschaft. Zollikon-Zurich, Evangel. Verlag, 1954 et 1957 ; in-8, 316 et 358 p., DM. 24,50 et 25,85.

Les mérites de cet ouvrage, que les deux présents volumes achèvent, ont déjà été relevés ici (*Irénikon*, 29, 1956, p. 445). Ces derniers sont consacrés à l'expansion du message néotestamentaire qui, d'après la formule paulinienne de *II Cor.*, 13, 13, comprend trois éléments : la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit. Dans une longue introduction, l'A. analyse le cadre historique du message, en présente les porteurs, Jean-Baptiste, Jésus et l'Église, et examine l'œuvre divine sur laquelle le message est fondé, la mort et la résurrection de Jésus. La présentation du message est donnée à partir du retour du Christ, ses effets, ses signes avant-coureurs et la préparation morale qu'il postule. C'est dire que la teneur générale de l'ouvrage est fortement eschatologique. Aussi les thèmes de l'opposition entre le Christ et l'Antéchrist, du Fils de Dieu et de Satan, de la parousie, de la résurrection des morts, du jugement et du règne tiennent-ils une place prédominante. L'Église de même est considérée dans sa perspective eschatologique. L'ouvrage est un essai remarquable d'une théologie du Nouveau Testament tendant à se soustraire à l'emprise des catégories historiques et critiques pour être édifiée à partir de celles de la foi.
D. N. E.

Eugeniusz Dabrowski. — Synopsa łacińsko-polska czterech Ewangelii. (Synopse latino-polonaise des quatre Évangiles). Poznan, Pallotinum, 1955 ; in-4, 332 p., zl. 70.

L'A., professeur d'exégèse à l'Université catholique de Lublin, a établi cette première synopse paraissant en Pologne. Le texte latin suit l'édition clémentine de la Vulgate récemment mise au point par A. Grammatica et la traduction est de l'A. lui-même. Les indications essentielles portant sur le problème des synoptiques font l'objet d'une introduction concise mais bien charpentée. On y trouve également un commentaire sur la relation entre le quatrième Évangile et les trois premiers, lequel aura de l'intérêt non seulement pour le bibliste, mais également pour l'apologète.

D. H. C.

Karl Bihlmeyer. — Die Apostolischen Väter, I. 2e éd. par W. Schneemelcher. (Sammlung Ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, II. Reihe, 1, 1). Tubingue, Mohr, 1956 ; in-8, LVI-164 p., DM. 7,20.

Joseph A. Fischer. — Die Apostolischen Väter. Griechisch-Deutsch. Munich, Kösel, 1956 ; in-8, XVI-284 p.

On est heureux de voir paraître une seconde édition photomécanique des Pères Apostoliques (au sens traditionnel de l'expression) selon le texte de Funk revisé en 1924 par Bihlmeyer et depuis longtemps épuisé. Nous avons ici la première partie qui comprend la Didachè, Barnabé, Clément I et II, Ignace (les sept lettres), Polycarpe (la lettre et le *Martyrium*) Papias, le fragment de Quadratus et la Lettre à Diognète. L'éditeur a eu l'excellente idée d'ajouter à l'ancienne introduction un court supplément contenant une bibliographie récente fort bien faite. La seconde partie, on le sait, comportera le Pasteur d'Hermas.

Malgré la réédition de Funk-Bihlmeyer, une nouvelle édition des Pères Apostoliques s'imposait en Allemagne, qui pût correspondre aux récents progrès des recherches. C'est presque en même temps que cette réédition que paraît ce travail nouveau. Mais M. J. F. entend l'expression de « Pères Apostoliques », au sens strict d'« auteurs qui ne faisant pas partie du Nouveau Testament sont des disciples ou auditeurs des Apôtres et de Paul (d'après la science moderne) ou des hérauts ou porteurs de la tradition apostolique ». Aussi sont-ce seulement les œuvres de Clément (1re aux Corinthiens), Ignace, Polycarpe (Lettres) et le fragment de Quadratus qui nous sont donnés ici en texte original (basé sur Bihlmeyer et sur Schäffer avec quelques améliorations) et avec une nouvelle traduction allemande due également à M. J. F. En tête de chacun de ces Pères figure une introduction donnant l'essentiel et comportant une mise au point de certaines discussions récentes. Signalons en particulier la prise de position de M. J. F. à propos des nouveautés de M. H. Grégoire sur l'inauthenticité des Lettres d'Ignace et surtout sur la date du martyre de Polycarpe. L'A. ne mentionne pas l'article du P. Boismard sur Clément et le IVe évangile. A propos de la Lettre de Polycarpe il accepte la théorie de N. P. Harrison et, à la suite du P. Kleist dans les *Ancient Christian Writers*, il fait aussi du chapitre XIII un billet distinct. D. H. M.

Jesús Solano, S. J. — Textos Eucarísticos Primitivos. Vol. 1 : Hasta fines del siglo IV. Vol. 2 : Hasta el fin de la época patrística (s. VII-

VIII). (Biblioteca de autores cristianos, 118). Madrid, La Editorial Católica, 1952 et 1954 ; in-8, 754 + 1.010 p.

Cette « Collection des auteurs chrétiens » commencée il y a moins de quinze ans en était déjà, à la parution du t. II de cet ouvrage (1954), à son 118e volume : record, si l'on songe que chaque volume atteint souvent 1000 pages et les dépasse même quelquefois. La collection porte son intérêt sur les œuvres de philosophie, de théologie, d'ascèse, d'histoire, etc. Elle forme un ensemble remarquable d'information soignée et parfaitement à jour de toutes les questions touchées. Ces deux volumes comprennent, pour les huit premiers siècles de l'Église, la présentation de tous les textes eucharistiques avec une introduction systématique développée pour chacun. Les textes originaux grecs ou latins sont toujours donnés en note ; pour les documents en langues orientales qui proviennent d'éditions avec traduction latine, celle-ci est donnée également (les traductions en langues modernes ne sont pas reproduites). La version espagnole occupe la première partie de la page. L'A. des deux volumes présentés ici n'a pas ménagé son érudition ; on peut dire que rien ne lui a échappé de tous les travaux modernes concernant la littérature patristique. Une des grandes richesses de cet ouvrage est incontestablement ses index qui sont répartis sur 150 pages, et dont la seule énumération des parties nous entraînerait déjà beaucoup trop loin. D.O.R.

Aurelio de Santos. — Los Evangelios Apócrifos. (Même coll., 148). Ibid., 1956 ; VIII-760 p., 32 pl. h.-t.

L'édition qui nous est donnée des Évangiles apocryphes est à tous points de vue excellente. Les introductions sont tout à fait à jour en ce qui concerne la bibliographie. L'Introduction générale est peut-être le meilleur résumé des études actuelles sur les apocryphes du N. T. Une première partie concerne les textes fragmentaires et les *Agrapha* ; viennent ensuite les apocryphes de la Nativité, de l'Enfance, de la Passion et de la Résurrection, de l'Ascension, puis la correspondance de Jésus avec le roi Abgar. Le tout avec les textes originaux grecs (pour les autres littératures, cfr la recension précédente) et la traduction espagnole, qui est du reste le premier but de l'ouvrage. Les planches hors-texte font saisir l'importance que l'iconographie populaire a accordée aux histoires contenues dans ces livres. — Par une surprise assez inattendue pour le lecteur, l'ouvrage est dédié à Mgr Calavassy, évêque des catholiques grecs de rite byzantin, décédé en 1957. D. O. R.

Marguerite Harl. — Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. (Coll. Patristica Sorbonensia, 2). Paris, Éd. du Seuil, 1958 ; in-8, X-382 p.

On nous excusera de parler tout d'abord de la présentation extérieure du sujet telle qu'elle apparaît dans ce livre. L'ouvrage en effet est composé avec un soin extrême, où la manière de se référer aux sources tranche sur l'usage habituel par un effort nouveau qui a porté entre autres sur le classement bibliographique. A la table des matières qui figure en tête, l'A. a ajouté après la Préface une bibliographie classée suivant un ordre

rigoureux dont le plan est expliqué p. 31 : (A) *Bibliographie concernant Origène,* en 12 titres dont le dernier porte « Étude sur la christologie et la sotériologie d'Origène » ; (B) *Bibliographie concernant la fonction révélatrice du Verbe incarné* (4 chapitres méticuleusement subdivisés) ; (C) *Bibliographie concernant la notion de Logos en dehors du christianisme à l'époque d'Origène* (Philon, stoïcisme, platonisme, gnose, hermétisme, etc.), le tout numéroté de 1 à 524 titres (les index du reste ont pu être simplifiés grâce à cet artifice). On conçoit dès lors l'immense service que peut rendre cet ouvrage à tout travailleur qui s'applique à l'étude de l'antiquité chrétienne. Vient ensuite un tableau chronologique des œuvres d'Origène qui ne sera pas moins utile. Disons aussi que l'A., actuellement titulaire de la chaire de grec chrétien récemment créée en Sorbonne, s'est appliqué dans son travail à déterminer les nuances de la langue d'Origène quand cela lui a été possible. C'est ainsi que dans les index, à la suite de ceux qui sont consacrés aux références à l'œuvre d'Origène, à l'Écriture, aux titres du Christ et à quelques thèmes majeurs, vient un index philologique des mots grecs que nous tenons à signaler comme ayant une importance spéciale. — Venons-en maintenant à l'ouvrage lui-même. Il est intitulé : *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné.* Ce titre, à première vue, paraît un peu compliqué. On peut se demander s'il ne s'agit pas avant tout du rôle prophétique du Christ ; la préface explique le mot-à-mot de ce titre comme on le ferait d'une définition : il s'agit tout autant de la sotériologie d'Origène, et dès lors nous nous trouvons en terrain bien connu et délimité. Tout compte fait, le titre choisi s'harmonise bien avec ce que représente Origène dans la tradition chrétienne, spécialement dans la tradition alexandrine, où la fonction johannique du *Logos* a toujours joué un grand rôle. L'ensemble déjà si riche des nombreuses études modernes sur Origène permettait qu'on analyse encore ainsi cet aspect, tout de même assez fondamental, d'un écrivain inépuisable. L'A. a éprouvé le besoin, comme résultat de ses recherches, de mettre une sourdine aux éloges enthousiastes qu'on a prodigués ces derniers temps à l'œuvre du grand Alexandrin, dont on n'a peut-être pas assez relevé les faiblesses (« Pourquoi donc l'Église a-t-elle condamné Origène ? » p. 335). Aussi dans un petit paragraphe de sa conclusion intitulé « Des retouches au portrait d'Origène », où il veut simplement se conformer à l'histoire tout en rendant hommage à la profondeur de vue de ses prédécesseurs, l'A. prononce : « La vérité est un peu différente » (*ib.*). Nous sommes d'accord pour dire que, « ayant abordé l'œuvre d'Origène non pas en théologien ni même du point de vue de l'Église, mais avec une préoccupation d'historien en restant curieux de toutes les idées et en utilisant les méthodes d'analyse philosophique et littéraire » le portrait qui ressort de cette étude est « un portrait d'Origène renouvelé » (p. 335-336). — Plusieurs fois l'A. revient sur cette idée qu'Origène « était peu enclin aux confidences » (p. 48, 359), ce qui lui a permis de laisser de côté le problème de la vie mystique du grand Docteur, sur laquelle du reste on avait beaucoup écrit ces dernières années, comme la bibliographie le montre bien. Cet ouvrage n'est nullement inférieur aux autres monographies récentes consacrées à la doctrine du grand Alexandrin.

D. O. R.

Hans Urs von Balthasar. — Parole et Mystère chez Origène. Paris, Éditions du Cerf, 1957 ; in-8, 148 p.

Ce petit opuscule plein de richesse doctrinale et tout parfumé de culture religieuse est la reprise de deux articles très denses parus en 1936 et 1937, sous le titre : « Le Mysterion d'Origène », dans les *Recherches de Science religieuse.* On voit ici ce que peut faire la présentation « humaine » et élégante d'un texte d'apparence ardue. Une couverture qui évoque artistement la figure du Christ remontant des enfers d'après une ancienne mosaïque (cfr explication p. 145-146), le texte bien aéré allant à la page à chaque paragraphe important, les notes développées reportées à la fin du volume (seules les citations sont au bas de la page), rendent cette monographie vraiment attrayante. Le nouveau titre « Parole et Mystère chez Origène » tranche sur l'ancien « Mysterion », un peu rebutant. Dans la table des matières, les titres sont développés en des sous-titres qui ne figurent pas dans le texte mais mettent immédiatement le lecteur dans l'atmosphère voulue. Nous les alignons ici, car ils disent à peu près tout le contenu de l'ouvrage : « De l'image à la vérité, Repas et épousailles, Immanence et distinction, Le Dieu qui parle, L'Incarnation de la Parole, Le Christ et l'Église, L'Église et l'Écriture, Eucharistie et Écriture, Les sens spirituels, L'Écriture, histoire en acte, Le Christ-Sacrement, Structures sacramentelles de l'Église, Structure sacramentelle de la Parole, Le baptême, L'eucharistie ». D. O. R.

R. W. Muncey. — The New Testament Text of St Ambrose. (Coll. Texts and Studies, Second Series, IV). Cambridge, University Press, 1959 ; in-8, LXXVIII-118 p., 32/6.

Henry Chadwick. — The Sentences of Sextus. (Même collection, V). Ibid., 1959 ; in-8, XII-194 p., 30/–

R. W. Muncey a recueilli les textes du N. T. cités par saint Ambroise, et a reconstitué ainsi verset par verset ce qu'on peut retrouver du texte ambrosien de ces Livres, texte dont il fait une édition critique en même temps que comparative avec les autres versions connues. Dans une longue introduction de 78 pages, après une liste des mss. grecs et latins qui ont servi à son étude, l'A. s'est appliqué notamment à déterminer la méthode employée par le saint Docteur lorsqu'il traduisait pour son peuple le *textus receptus* grec du N. T. en usage alors. Cet ouvrage rendra les plus grands services à l'étude des anciennes versions latines de la Bible, ainsi qu'à l'histoire du vocabulaire du latin chrétien. On eût aimé un index des œuvres d'Ambroise. Le lecteur y aurait remarqué d'emblée, par exemple, que le *De Sacramentis* n'a pas été utilisé ; l'authenticité ambrosienne en est cependant aujourd'hui bien reconnue. Notons aussi que la date de 116 qui situe historiquement Euthyme Zigabène (p. XXIV) est évidemment fantaisiste.

Les sentences païennes du philosophe pythagoricien Sextus, christianisées au IIe siècle par un inconnu, attribuées déjà par leur traducteur Rufin au pape Sixte II suivant une opinion courante que saint Jérôme poursuit de ses sarcasmes, ont été plusieurs fois l'objet d'études approfondies, en raison surtout de leur popularité au moyen âge. On sait que

la Règle bénédictine en a fait une citation célèbre (ch. 7, degré 11). Ces œuvres pagano-chrétiennes ont du reste toujours exercé un prestige mystérieux sur les chercheurs. M. H. Chadwick nous donne ici une édition critique du texte grec, de la version rufinienne ainsi que des sentences de Clitharque et de Pythagore, qui peuvent en être considérées comme les sources. Dans une seconde partie, *Studies*, il revient sur un certain nombre de questions discutées par les érudits sur la morale de Sextus, l'attitude de saint Jérôme devant Rufin dans la détermination de l'auteur, et la compilation même des sentences. Ce livre est d'une tenue et d'une probité scientifique rigoureuses. D. O. R.

Saint Augustin. (Coll. Corpus Christianorum, ser. latina, XXXIII, pars V). Turnhout, Brepols, 1958 ; in-8, XVI-578 p.

Itinerarium Egeriae. (Même coll., excerptum ex tomo CLXXV). Ibid., 1958 ; in-8, VI-100 p.

M. J. Fraipont, à qui nous devons déjà plusieurs rééditions des œuvres de saint Augustin — du moins en collaboration avec dom Dekkers — dans le *Corpus Christianorum*, a entrepris cette fois l'édition des *Quaestiones* et des *Locutiones* sur l'Heptateuque du saint Docteur, auxquelles il a joint le petit traité de quatre pages intitulé *De Octo quaestionibus ex Veteri Testamento*. Nous possédions déjà un texte critique de ces ouvrages : pour les deux premiers dans l'édition de J. Zycha du Corpus de Vienne (1894-1895), et dans celle de dom De Bruyne pour le troisième. Les déficiences du texte de Zycha étaient connues. L'A. a réussi à les combler, tout en profitant en même temps des études plus récentes concernant ces deux ouvrages. Les manuscrits ont été à nouveau hiérarchisés et collationnés. — Quant au petit traité *De Octo quaestionibus*, dont on ne connaissait guère jadis qu'un morceau, il avait été repéré dans son entier par dom Morin en 1911, qui n'en avait pas admis alors l'authenticité intégrale. Repris par dom De Bruyne en une étude plus concluante (1931), il peut être considéré aujourd'hui comme une œuvre entièrement augustinienne. L'A. s'est référé presque entièrement ici au texte de dom De Bruyne.

Pour l'*Itinerarium Egeriae*, la préface nous apprend que cette nouvelle édition du texte de la *Peregrinatio* est due à une entreprise du Dr. Gorce « *artis medicae simul ac litterarum doctor* », qui, préparant une nouvelle édition latino-française de l'ouvrage (ne fera-t-elle pas double emploi avec celle de H. Pétré dans Sources chrétiennes, n° 21 ?), a consenti à céder ici son texte latin. Celui-ci n'est autre du reste que celui de Franceschini (Padoue, 1940), revu par Franceschini lui-même. L'ouvrage comporte en appendice, comme en plusieurs éditions antérieures, le *Liber de Locis Sanctis* de Pierre Diacre, dont la seconde partie a utilisé le récit d'Égérie, et qui est cité dans cette édition en parallèle au texte même de la voyageuse chaque fois qu'il y a lieu. Les variantes ont été collationnées et le texte a été préparé par les moines de Saint-Jérôme à Rome. Ce fascicule, qui fait partie du t. 175 du *Corpus Christianorum*, est édité ici à part « *in usum scholarum* ». D. O. R.

D. M. Lang. — The Life of the Blessed Iodasaph. A New Oriental Christian Version of the Barlaam and Ioasaph Romance. (Reprinted from the BSOAS, 1957, XX).

L'A. a traité la question des origines du roman de Barlaam dans un livre récent (D. M. Lang, *The Wisdom of Balahvar*, a Christian Legend of the Buddha. Londres, 1957 ; cfr *Irénikon*, 31 (1958), p. 381). Dans la présente étude, M. Lang présente la version géorgienne longue du ms. géorg. 140 de la bibliothèque patriarcale grecque et examine sa position par rapport à la version arabe et grecque, par la comparaison des péricopes et des noms propres. Cette version dérive de l'arabe et est à l'origine du grec. C'est donc la version géorgienne longue qui fait le lien entre la légende indienne et le grec, et non la version abrégée. C'est dire aussi qu'il n'y a pas de passage direct de l'Inde à Jérusalem (version grecque). La thèse de M. Lang a deux mérites : elle n'a pas besoin d'être complétée par des hypothèses secondaires, elle ne se limite pas au matériel grec, mais rend compte aussi des versions orientales. D. A. T.

A. Chavasse. — Le Sacramentaire gélasien. (*Vaticanus Reginensis 316*). Tournai, Desclée, 1958 ; in-8, 820 p.

C'est tout le problème du Gélasien ancien qui se trouve renouvelé par cette masse de recherches de plus de 700 pages. Jusqu'ici, semble-t-il, parmi les partisans de l'origine romaine un certain *consensus* admettait que le sacramentaire datait de la fin du VIe siècle et avait reçu d'importants compléments au VIIe siècle, sans compter un apport plus ou moins étendu de traits gallicans. L'on peut dire qu'après ces études le *Sitz im Leben* qui commande la structure du livre a basculé au VIIe siècle mais que le Gélasien s'avère plus romain que jamais. Pour le VIe siècle on ne peut parler que de sources, d'ailleurs considérables. Ces conclusions résultent de la complexité même de l'œuvre qui fusionne des couches liturgiques différentes, tout en conservant une grande unité. M. C. détermine d'abord les cinq additions gallicanes qui concernent les rites épiscopaux des ordinations, de la consécration des vierges, de la dédicace, de la bénédiction de l'eau lustrale, des funérailles ; puis passant désormais à Rome il étudie les additions et remaniements adaptant le sacramentaire à la liturgie des titres : études très actuelles sur le *Triduum sacrum*, puis sur l'administration de la pénitence et enfin sur les formulaires baptismaux (diverses étapes d'une liturgie d'*infantes*, dont la dernière, qui incorpore l'*Expositio* des Évangiles, se révèle antérieure à l'ordo XI). Pénétrant davantage encore dans le vif du sujet, M. C. discerne deux couches liturgiques principales dans le reste du temporal du livre I et dans le livre II (sanctoral). Les critères de cette distinction sont de nature diverse : pour le livre I, dualité et incompatibilité de formulaires et, accessoirement nombre d'oraisons dans chaque messe, deux collectes signalant les formulaires archaïques ; l'absence de l'*oratio ad populum* — elle ne figure guère que dans ce livre I, au carême, à Noël-Épiphanie et après l'Ascension — n'aboutit, semble-t-il, qu'à des conclusions limitées (période de Noël). L'oraison *super sindonem* est rarement absente du sacramentaire sauf dans une partie du livre II (sanctoral) où se révèle par là même une dualité qui correspond de façon étonnante à la liturgie

de deux groupes d'Églises. M. C. établit en effet que l'absence de cette oraison caractérise, à la différence du reste de Rome, les titres novateurs de la Ière région influencés par Saint-Pierre-aux-Liens. C'est ce double sanctoral des titres qui a fusionné ainsi dans le Gélasien. Le fait que le sacramentaire ne s'intègre plus logiquement dans l'évolution liturgique telle qu'on la concevait jusqu'ici s'explique par le caractère multiforme de la liturgie romaine tel que nous le révèle M. C. : le Gélasien est un sacramentaire presbytéral à l'usage des titres et diffère par là considérablement de la liturgie papale, un exemple étant fourni de surcroît par l'Avent qui termine le sanctoral et comporte encore six semaines. M. C. s'attarde ensuite sur plusieurs formulaires remarquables de ce double sanctoral (Fêtes de la Croix — l'Invention est une fête romaine du VIe siècle dans les titres — , les quatre fêtes mariales). Le livre III qui groupe des formulaires divers selon l'analogie du sujet permet à l'A. de confirmer qu'il s'agit d'une liturgie presbytérale mais adaptée à la fois au service paroissial et au service monastique (augustinien puis bénédictin) assuré par le clergé d'une basilique. A propos des formulaires dominicaux de ce livre, M. C. montre que les formulaires du temps pascal qui leur sont apparentés sont encore adaptés à l'ancienne liste que nous fait connaître l'Évangéliaire napolitain. La dernière partie n'est pas moins importante pour les rapports entre Gélasien et Grégorien. L'A. établit définitivement que le *Paduense* est une révision du Grégorien datant de 650-683 et dépendant du Gélasien (formulaires dominicaux, sanctoral). M. C. s'étend également sur le supplément propre de l'*Hadrianum*. Il étudie enfin un certain nombre de formulaires communs au Gélasien et au Grégorien original (il attribue ce dernier avec l'opinion générale à saint Grégoire), communs également aux sacramentaires gallicans et postule une source commune, qui serait non point le Gélasien lui-même mais un sacramentaire romain presbytéral du VIe siècle (prégélasien et prégrégorien) dont il cerne quelque peu la structure. La conclusion retrace dans ces perspectives la genèse des sacramentaires romains et leur carrière en Gaule. Cette étude extrêmement riche s'appuie sur une méthode rigoureuse qui a l'avantage d'envisager de front l'évolution de tous les livres de la liturgie romaine. Une masse de tableaux dont certains améliorent les tables de concordance publiées jusqu'ici permettent de réduire les développements et aident le lecteur à ne rien perdre du texte. La typographie en ce cas même est excellente. Un problème continue, semble-t-il, à se poser à propos du nombre des oraisons, singulièrement en relation avec le témoignage du Léonien qui, M. C. le montre, diffère sensiblement sur ce point du Gélasien et du Prégélasien. — Souhaitons en terminant que les non-catholiques eux aussi s'intéressent à cet ouvrage fondamental qui leur montrera excellemment la vitalité toujours actuelle de la liturgie romaine.

D. H. M.

N. Liesel. — Les Liturgies catholiques orientales. Commentaires et schémas analytiques avec cartes géographiques. Rome, Université grégorienne, 1958 ; in-8, 272 p.

Traduit par L. Jorland d'un original allemand paru en 1956, cet ouvrage, décrit les liturgies copte, éthiopienne, syrienne, malankare, maronite,

grecque, melkite, russe, ruthène, chaldéenne, malabare et arménienne. On se souviendra du magnifique recueil de photographies, *Die Liturgien der Ostkirche*, recensé ici même (cfr *Irénikon* 31 (1958), p. 260). Le dessein de l'A. est de servir au rapprochement avec l'Orient, rapprochement qui « ne sera jamais qu'artificiel (...) si les théologiens, les érudits et les historiens restent les seuls à s'intéresser (...) à la vie chrétienne (...) des peuples d'Orient. Il faut que « tous » les chrétiens d'Occident (...) puissent entrer en contact intime avec ces liturgies qui sont, en Orient, la source de la culture chrétienne (...) et de la piété profonde de ces peuples ». Les cartes et schémas détaillés figurant au volume et destinés à rendre plus accessibles les textes et l'explication des liturgies ne sont, au fond, que des commentaires à une série de 12 films avec images numérotées correspondant à chaque section, films que nous n'avons pas pu voir, hélas ! La faveur rencontrée par l'édition allemande, préfacée par le cardinal Tisserant, a incité l'A. à s'adresser au public de langue française dans une édition d'agréable présentation dans laquelle nous devons cependant déplorer, outre les nombreuses fautes d'impression, ce qui nous paraît être une sérieuse erreur de perspective. Nous considérons comme une erreur fondamentale de présenter non pas la Divine Liturgie, mais des messes basses célébrées par un prêtre et un servant. Ensuite nous avons lu avec un profond malaise ces descriptions minutieuses de cérémonies qui, heureusement! n'ont pas été ainsi «rubricisées» en Orient, au moins dans l'Orient demeuré oriental. En ce qui concerne les diverses formes du rite byzantin, on peut et on doit affirmer que les célébrants consultés par l'abbé L. font sans doute comme il le dit, mais il n'y a probablement pas un seul autre qui se conforme exactement à la manière décrite. Cette description, utile comme explication très précise des images, se lit comme s'il s'agissait dans toute sa rigueur d'un *Ritus servandus in celebratione Missae* — id quod Deus avertat !

D. G. B.

Humbert Bouëssé. – Le Sauveur du monde. IV : L'Économie sacramentaire. (Doctrina Sacra IV). Chambéry-Leysse, Collège théologique dominicain, 1951 ; in-8, 448 p.

Cet impressionnant volume du Cours de théologie dogmatique du P. B. est consacré à la doctrine des sacrements en général. L'A. suit fidèlement, mais sans servilité, la division de la Somme de S. Thomas, remarquable en cet endroit (Partie III, questions 60 à 65). Dès le début de l'exposé, on souligne « la double fonction de mémorial et de prophétie du symbolisme sacramentel, conjointement commémoratif de la mort du Sauveur et annonciateur du jour de la Rédemption » (p. 26). C'est dire assez la densité christologique et le dynamisme eschatologique qu'accuse l'ensemble de l'ouvrage qui reflète l'effort pastoral et scientifique de la revalorisation sacramentelle perceptible partout depuis un demi-siècle. L'A. veut éviter tout danger de fixisme et de « chosisme » et souligne le caractère de signe et de symbole des sacrements. Les problèmes sont abordés avec un sens critique qu'on perçoit chez l'A. avec d'autant plus de joie qu'il est encore assez rare chez un dogmaticien. Ne pas imposer des vérités logiquement déduites d'une définition dogmatique devrait être

la hantise de tout théologien. Ainsi, même si l'A. penche en faveur du « caractère improbable d'une institution dominicale médiate » (p. 54), il ne considère pas comme définie par le concile de Trente l'institution immédiate des sacrements par le Christ et n'ose pas « déclarer invalide la pratique actuelle des moines orthodoxes de Finlande qui consacrent du vin de myrtille » (p. 60). Par contre, à cause du symbolisme, il juge invalide la consécration d'un bloc de vin gelé (p. 66). J'imagine volontiers qu'on sort des cours du P. B. l'esprit satisfait, la curiosité intellectuelle stimulée, toute inquiétude et toute anxiété dissipées, le cœur largement ouvert aux merveilles divines exposées avec l'audace franche et libératrice qui devrait caractériser les enfants de Dieu. Ajoutons que la préoccupation œcuménique n'est pas absente et, comme c'est le cas pour la dogmatique de Schmaus, le non-catholique ouvrira ce volume avec la chance d'y trouver la vraie doctrine catholique et la sienne propre pas trop faussées.

D. N. E.

Johannes Brinktrine. — Die Lehre von der Schöpfung. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1956 ; in-8, 366 p., DM. 20.

— **Die Lehre von der Gnade.** Ibid., 1957 ; in-8, 266 p., DM. 16.

Le mérite de la dogmatique de Mgr J. B. est sans contredit la mise au point, menée avec précision et clarté, de la présentation traditionnelle positivo-scolastique du dogme catholique. Cela est tout particulièrement vrai du traité de la création, pour lequel l'A. n'a pas craint un examen minutieux des problèmes posés par l'exégèse et les sciences modernes. De nombreux éléments de la théodicée sont évidemment présents et, si l'A. consacre plus de cent pages aux anges, c'est à dessein contre la mentalité matérialiste. La foi aux anges a passablement faibli même chez les catholiques ; mais il faudrait plus qu'un traité philosophique pour y remédier. Il est dommage que l'A. n'ait pas donné à ce traité une note biblique en le centrant autour du rôle propre aux anges dans l'économie du salut ; il aurait été plus fidèle à la révélation et aurait atteint plus sûrement son but si louable. Peut-on d'autre part invoquer le Concile de Chalcédoine et le IVe du Latran (que les théologiens citent si facilement) pour prouver que l'homme est composé d'une âme et d'un corps ? Le traité de la grâce est fidèle à la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas. Ici encore c'est la clarté de l'exposé qui rend ce manuel facilement accessible.

D. N. E.

Altfrid Th. Kassing. — Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1958 ; in-8, 176 p., DM. 22,50.

Voici comment l'A. de cette étude exégétique du chap. 12 de l'*Apocalypse* présente lui-même en quelques mots sa solution d'un problème fréquemment débattu : Il n'y a qu'un seul sens applicable à la figure de la Femme de *Apoc.* 12, le sens ecclésiologique, qui comprend la communauté de Dieu de toute l'histoire du salut. Et le sens ecclésiologique *contient* le sens mariologique pour autant que Marie a sa place à l'intérieur de

cette universelle communauté des rachetés (p. 163). Les principes d'exégèse par lesquels l'A. se laisse conduire tout au long de son exposé, nous semblent sains ; les résultats auxquels ils font aboutir correspondent d'ailleurs à un acquis bien établi de la tradition patristique et ecclésiastique, au moins pour ce qui concerne l'essentiel. Il n'y a que la façon trop minimaliste dont l'A. conçoit le sens mariologique comme contenu dans le sens ecclésiologique qui ne nous paraît ni justifiée ni justifiable. Plutôt que de la « place » il faudrait peut-être mieux parler de la « fonction » de Marie au milieu du peuple de Dieu. Il ne faudrait donc pas trop « localiser », dans cette communauté et dans cette histoire du salut, le rôle de celle qui a donné au monde le Messie, ce qu'on fait ici en limitant ce rôle à *Apoc.* 12, 5 (« Or elle enfanta un Fils, un mâle »). Le v. 5 vise manifestement la personne de Marie, mais, pour ne pas rompre l'intégrité du symbole, il ne faudrait pas y voir, sans plus, l'événement simplement historique de la Nativité. Le sens propre étant ecclésiologique, le sens *contenu* concernera Marie dans sa maternité universelle en vertu de cette naissance d'un Fils dont on dit immédiatement après qu'il mènera à la baguette de fer toutes les nations païennes, où donc apparaît d'emblée la dimension d'universalité de cet événement, universalité qui reste, dans la symbolique de l'Apocalypse, sous le « signe » de la Femme (avec la *connotation* historique du v. 5). Or pour l'A. le sens *contenu* ici ne serait qu'un morceau d'histoire ; s'il en est ainsi, cela ferait figure d'un *Fremdkörper* dans la grande imagerie de la Femme apocalyptique. Il serait mieux de dire que le sens ecclésiologique contient ici le sens mariologique non pas comme un simple fait épisodique (la Nativité) — un maillon dans la chaîne du déroulement historique (p. 154) —, mais, ici comme ailleurs, en tant que contenu théologique exprimé dans toute cette vision par l'image de l'antagonisme entre la Femme et le Dragon. Cette manière de voir, loin d'infirmer la thèse principale de cette étude, y donnera au contraire une plus grande solidité et homogénéité. Elle rendra justice à cette présence constante de la Mère du Sauveur dans l'Église, à cette fonction très spéciale que la théologie n'a pas encore bien précisée dans toute sa nature et selon sa véritable portée, mais dont elle est de plus en plus consciente. Bien sûr, la relation entre Marie et l'Église est autre que celle qui existe entre le Christ et l'Église (p. 90), mais l'une et l'autre relation se rejoignent dans l'économie de l'Incarnation et ne sont pas sans rapport mutuel et intrinsèque. En réaction, nous paraît-il, contre un certain « mariocentrisme » immodéré en exégèse, la solution de l'A. semble donc pécher par un autre excès. Même s'il est difficile d'en déterminer la nature, il faut bien admettre que le sens mariologique contenu dans le sens ecclésiologique de *Apoc.* 12 n'exclut point une « présence » de Marie dans la « descendance » persécutée. Il nous semble vrai que la personne de la Mère de Dieu est, dans *Apoc.* 12, bien plus « adsignifiée » (selon le mot cité de Terrien, p. 94) que notre A. ne le pense. Toutefois la ferme revendication de l'unique sens ecclésiologique (collectif) du « grand signe dans le ciel » demeure l'indubitable mérite de ce livre.

D. T. S.

Saint Augustin. — Le visage de l'Eglise. Textes choisis et présentés par H. Urs von Balthasar. Traduction française par Th. Camelot et J. Grumel. (Unam Sanctam, 31). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, XX-320 p.

Cet ouvrage comprend 293 citations de S. Augustin sur l'Église. Elles sont groupées en 9 chapitres dont voici les titres : 1. La Rédemption ; 2. L'Église dans l'ancienne alliance ; 3. Le Christ et l'Église ; 4. L'année de l'Église ; 5. Les sources du salut ; 6. Membres et fonctions ; 7. L'Église est amour ; 8. Le scandale ; 9. L'espérance de l'Église. Ces textes, il fallait les « choisir », et s'il est vrai que bien choisir est le fait d'un esprit cultivé, on ne peut que louer la culture et la qualité spirituelle de celui qui les a ici recueillis et groupés. Nous connaissions de H. Urs von Balthasar d'autres florilèges (nous pensons particulièrement au « *Geist und Feuer* » d'après Origène), dans lesquels nous avions pu apprécier déjà la valeur de son choix et son remarquable sens de l'harmonie des textes. L'introduction a comme but de « créer l'atmosphère » pour le lecteur moderne et de l'initier suffisamment à la pensée augustinienne pour lui faire apprécier les pages qui viennent ensuite, lesquelles sont présentées avant tout pour être méditées. D. O. R.

Paul Remy Oliger. — Les Évêques réguliers. Recherche sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du moyen-âge. (Museum Lessianum, section historique). Paris, Desclée de Brouwer, 1958 ; in-8, IX-224 p., 150 fr. b.

Voici un sujet assez neuf. L'accès à l'épiscopat de moines et de réguliers a posé très tôt un problème dans l'Église. L'A. l'examine méthodiquement et expose son sujet en deux parties : I. *Le droit ancien* (400-1234) : Les premiers moines-évêques ; Le très ancien droit canonique (400-870) : La législation, condition juridique du moine-évêque ; La coutume ; Du VIIIe concile œcuménique au concile d'Altheim (870-916) ; L'évolution du droit du Xe au XIIe siècle ; Le décret de Gratien ; La doctrine des décrétistes : Statut personnel et patrimonial des moines-évêques. II. *Le droit classique* (1234-1450) : Les évêques mendiants ; La législation du XIIIe au XVe siècle ; Obligations particulières : La pauvreté, le port de l'habit, les testaments. On est étonné de ne pas trouver dans cet ouvrage, par ailleurs sérieux et de valeur, un ou deux chapitres sur l'épiscopat monastique obligatoire dans l'Église d'Orient ; à peine trouve-t-on quelques lignes fugitives qui en parlent à propos du IVe concile de Constantinople (p. 71). Il y avait là une matière qui eût illustré abondamment le point de vue de l'A., et qui eût fort élargi ses perspectives. Notons l'appendice sur les « Évêques entrés en religion ». — Cette thèse, élaborée sous la direction des maîtres de l'université de Strasbourg, est due aux suggestions du grand historien de l'Ordre franciscain décédé en 1951, et qui portait le même nom que l'A., le P. Livier Oliger.

D. O. R.

Joseph-Marie Perrin, O. P. — Consécration à Dieu et Présence au monde : les Instituts séculiers. (Coll. Présence chrétienne). Paris, Desclée de Brouwer, 1957 ; in-8, 160 p., 60 fr. b.

Les Instituts Séculiers sont nés juridiquement le 2 février 1947, par la publication de la Constitution Apostolique *Provida Mater*. Depuis, une abondante littérature manifeste l'intérêt que le peuple chrétien porta tout de suite à cette initiative audacieuse de l'Église. On peut dire qu'il y a des siècles (depuis la création des Congrégations à côté des Ordres) que l'Église n'ait fait de pas aussi important dans cette voie. L'A. du présent volume veut informer le lecteur ; il commente les documents pontificaux, mais en un style très simple, il montre aussi toutes les richesses spirituelles que les individus comme la société contemporaine tireront de cette nouvelle forme de vie évangélique. L'Église veut être présente partout par la sainteté de vie dans le monde contemporain ; pour ce faire elle a autorisé les essais les plus divers de vie religieuse. Les documents publiés en appendice, avec leur traduction, exprimeront la réelle volonté de l'Église en cette matière.
D. Th. Bt.

George L. Mosse. — The Holy Pretence. A Study in Christianity and Reason of State from William Perkins to John Winthrop. Oxford, Basil Blackwell, 1957 ; in-8, 160 p., 21 /–

Sous ce titre assez énigmatique l'A. nous présente une étude bien documentée sur les problèmes soulevés par la rencontre et le conflit entre les principes chrétiens et la nécessité d'agir dans les circonstances concrètes de la vie. Après des chapitres sur les rapports entre la religion et les raisons d'État, sur l'accueil fait aux thèses de Machiavel en Angleterre et sur la casuistique catholique en ce pays, M. M. étudie trois grands casuistes protestants : Perkins, Ames et Winthrop. Ensuite viennent les chapitres : Puritanisme et politique, le Serpent et la colombe (sur le célèbre Jeremy Taylor) et la Conclusion. Plusieurs sans doute s'étonneront d'apprendre que le protestantisme anglais avait, en effet, une casuistique développée et qui, en dernière analyse, ressemblait beaucoup à celle qu'enseignaient les catholiques. Nos auteurs puritains, tout en rejetant Machiavel, reconnaissent bien la nécessité du *dolus bonus*, c'est-à-dire de la prudence, à condition qu'il soit informé par la foi. Les langues étrangères sont malmenées : p. 11, lire *domi* non *domini ;* p. 22, lire *Nimègue ;* p. 23, lire *Giuseppe, iniqui* (? pour *inquid*), *machiavélisme,* etc.
D. G. B.

Josef Hornef. — Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder ? Vienne, Seelsorgerverlag Herder, 1959 ; in-8, 191 p., 45 Sch.

Déplacé en 1933 comme juge par le régime nazi dans la diaspora nordhessoise, l'A. s'y est rendu compte des nécessités pastorales d'un pays de mission moderne. Un article du R. P. Pies, *Block* 26. *Expériences d'une vie de prêtre à Dachau*, dans *Stimmen der Zeit*, oct. 1947, le renseigna sur les colloques des prêtres incarcérés qui suggéraient entre autres le rétablissement d'un diaconat vivant et actif. Depuis lors l'A. n'a cessé de propager inlassablement cette idée dans de très nombreux articles, et beaucoup d'autres auteurs se sont joints à lui. On connaît la réponse de S. S. Pie XII adressée au 2e congrès mondial de l'Apostolat laïc : c'était comme une

invitation à faire mûrir la chose. M. H. résume ici ses articles : fondement du diaconat dans ses différents rapports. Les raisons tant d'ordre théologique que pastoral et unioniste qui font souhaiter son rétablissement sont très nombreuses et nous font reprendre la parole de saint Ignace d'Antioche : « Sans eux (l'évêque, les prêtres et les diacres) on ne peut parler d'Église ». L'A. qui vient de prendre sa retraite aura encore plus de loisirs pour se consacrer à cette œuvre inspirée de Dieu.

D. I. D.

Hendrik Kraemer. — La Foi chrétienne et les religions non chrétiennes. (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1956 ; in-8, 170 p.

L'ancien directeur de l'Institut œcuménique de Bossey, qui fut aussi jadis un très grand missionnaire, a été pendant de nombreuses années en contact avec des hommes de toutes religions, et le problème s'est posé à lui, comme il s'était posé à beaucoup d'autres avant lui, de l'attitude de la foi chrétienne vis-à-vis des religions non chrétiennes. Son ouvrage est divisé en trois parties : 1. Quelques observations sur l'étude des religions ; 2. Examen critique de diverses tentatives théologiques de traiter le problème des religions ; 3. Données bibliques du problème de la religion et des religions. La conclusion de l'A. est que « devenir un disciple de Jésus-Christ implique toujours une rupture radicale avec le passé » (p. 153). Cet ouvrage nous a paru très remarquable, un de ceux qui doivent le plus faire réfléchir les théoriciens de la mission aujourd'hui, car il est le résultat d'une longue expérience à laquelle s'est appliquée une intelligence très perspicace et très personnelle. Dans la seconde partie, sont examinées les attitudes par rapport aux religions non chrétiennes, des Pères apologistes, de S. Thomas d'Aquin, des Réformateurs, d'E. Brunner, K. Barth, W. Holsten, N. Söderblom et de quelques auteurs plus récents. On saisira le point de vue du réformé lorsque, exposant la théologie thomiste de la grâce, l'A. lui oppose : « Selon la Bible, le contraire de la grâce ce n'est pas la nature, mais le péché » (p. 63). L'ouvrage est la traduction d'une série de douze leçons faites en anglais à Genève et à Lausanne entre 1953 et 1955.

D. O. R.

Parole et Mission. Revue de théologie missionnaire. Paris, Éd. du Cerf, première année 1958-1959 ; 4 fascicules in-8 de 160 p.

A.-M. Henry, O. P. — Esquisse d'une théologie de la Mission. (Coll. Foi vivante, nº 2). Ibid., 1959 ; in-8, 248 p.

Cette revue et cet ouvrage viennent témoigner d'un nouvel aspect de la Mission dans l'Église : son caractère théologique. Ce par quoi il faut entendre beaucoup moins une systématisation conceptuelle qu'une insertion de la doctrine de la « Parole annoncée » dans les cadres du renouveau pastoral contemporain, considérée surtout au point de vue du kérygme et de la prédication apostolique. Quelques titres d'articles des premiers fascicules nous le diront suffisamment : *Synagogue et Prédication apostolique* (J. Guillet) ; *Le catéchuménat dans l'édification de l'Église* (P. A. Liégé) ; *L'Église et la montée des peuples* (P. Hazoumé) ;

L'État d'Israël dans le dessein de Dieu (Y. M.-J. Congar) ; *Complexité de la mission* (N. Dunas) ; *Méthodes missionnaires en Amérique latine* (R. Poblete) ; *L'évêque et l'action missionnaire en pays chrétien* (Mgr Chappoulie) ; *Ville marxiste et présence de l'Église* (M. Debrêl) ; *Questions sur l'Islam* (I. Dalmais) ; *Le missionnaire et la culture indigène* (C. G. Diehl).

Ce n'est pas révéler un secret que de dire que l'A. de l'*Esquisse d'une théologie de la Mission* est le principal animateur de la revue recensée. On retrouve dans son ouvrage, en 16 chapitres, les préoccupations essentielles de la pastorale missionnaire contemporaine : L'Église et le monde d'aujourd'hui, la communauté eucharistique, la communauté baptismale, la communauté catéchuménale, la foi avant la Parole, le miracle, témoignage de la Parole, le martyre, Mission et culture indigène, etc.

D. O. R.

Michel Hayek. — Le Christ de l'Islam. Paris, Éd. du Seuil, 1959 ; in-12, 290 p., ill.

En abordant un tel sujet, le R. P. Hayek entend « favoriser le rapprochement entre Christianisme et Islam, par la voie religieuse ». Le Coran et l'ensemble de la littérature islamique lui ont livré de nombreux textes relatifs au Christ, à la Vierge, à saint Jean-Baptiste, aux Apôtres. Il nous en présente quelques-uns des plus caractéristiques, rangés par thèmes et précédés d'une brève introduction. Encore que l'A. se défende de faire œuvre scientifique, on peut regretter l'absence d'un tableau chronologique permettant de situer les différentes sources littéraires. Un second volume est annoncé, qui exposera de façon systématique toute la christologie musulmane et constituera un utile complément à ce recueil de morceaux choisis parfois si déconcertants pour un lecteur occidental.

D. D. G.

Jean Chélini. — La ville et l'Église. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine. (Coll. Rencontres, 52). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-12, 364 p.

Dans cette étude l'A. ne porte pas seulement à notre connaissance l'état de la pratique religieuse en divers milieux urbains. Il conduit aussi ses lecteurs à découvrir le phénomène sociologique du développement des villes en face duquel nous ne pouvons demeurer indifférents en tant que catholiques. Cet ouvrage s'adresse donc à ceux que préoccupe l'angoissant problème missionnaire, à ceux qui veulent adapter leur évangélisation aux situations concrètes des divers milieux sociaux, à ceux qui désirent mesurer le degré de vie religieuse d'une région, d'une paroisse, d'un quartier. Il est encore d'un vif intérêt pour ceux qui cherchent à découvrir les influences subies par les « Urbains » dans leur foi et leur pratique religieuse : influences du milieu de travail, des conditions de logement, des loisirs. A travers ce bilan résultant de « consultations paroissiales », on découvre les causes qui disposent le citadin à faire dans sa vie une plus ou moins grande place à Dieu. A la fin du trop court chapitre « L'Urbanisme ecclésiastique » (p. 187-205), l'A. conclut : « La ville change sans cesse et

l'Église ne peut être sans cesse présente que si elle suit ces mouvements de croissance et de régression. Sans cesse, elle doit modeler ses ordres juridiques et la distribution de son clergé selon les nouvelles nécessités de l'heure, afin qu'en nul point, celui qui la cherche, ne la trouvant pas, ne se tourne découragé vers les faux dieux scintillants des modernes Babylones ». N'est-ce pas un devoir d'en prendre loyalement conscience ?

D. M. L.

Nicolas Gogol. — Lettres spirituelles et familières. Paris, Grasset, 1957 ; in-8, 266 p.

Sous ce titre, M. Chuzeville nous donne, sans notes ni introduction, la plus grande partie des *Vybrannyja mĕsta iz perepiski s druzjjami*, morceaux choisis de correspondance, que Gogol publia lui-même en 1847 pour payer son voyage en Terre Sainte. Il y manque les lettres 22, 24, 25, 27-30 et 32 ; par contre deux correspondances qui ne figuraient pas au recueil de 1847 sont ajoutées ici en « appendice ». L'ensemble, placé par Gogol sous le signe de la maladie, de l'attente de la mort, de son pèlerinage à Jérusalem (cfr *Préface* et *Testament*) révèle un trait profond de son caractère mystique et prophétique. Outre les sujets littéraires qu'il traite avec son habituel bon sens, on y retrouve en effet les pensées chrétiennes très élevées de l'auteur des *Méditations sur la Divine Liturgie*, opposant aux lumières du siècle la lumière du Christ (XVII), prêchant l'amour des humbles et la charité envers les pauvres (VI), aimant son Église, telle quelle, et plaisantant les « catholiques d'Occident » à cause de leur activisme (VIII), prônant l'amour de la patrie russe au nom de la religion (« Si vous n'aimez pas la Russie, vous ne pourrez faire votre salut ») (XIX).

D. D. G.

II. HISTOIRE

Karl Heussi. — Kompendium der Kirchengeschichte. Tubingue, Mohr, 1957 ; in-8, XII-582 p.

Ce *Compendium* de l'histoire de l'Église date d'il y a cinquante ans. En voici la 11e édition qui, avec de légers changements, est une reproduction de la 10e (1949) déjà en son temps très remaniée. L'ouvrage se signale par la clarté de la présentation : chaque chapitre est formé d'une série de paragraphes numérotés et subdivisés et est précédé d'une bibliographie (un peu lacuneuse : le supplément en fin de volume est insuffisant). Des artifices typographiques soulignent ce schématisme. Cet aspect de l'ouvrage pourrait inviter les étudiants à un certain « bachotage ». Mais il s'agit somme toute d'une information judicieusement concentrée et que l'on peut consulter en dehors des examens. L'Église catholique reçoit son dû mais, de-ci de-là, transpirent certains jugements particuliers à l'A. et moins objectifs. Comme il convient à une histoire protestante, les pages relatives au développement du luthéranisme allemand et les chapitres traitant des divers protestantismes seront particulièrement précieux. On pourrait souhaiter moins de brièveté à propos des Églises orientales.

Les différents aspects de la vie de l'Église sont adéquatement résumés mais les notions dispensées sur l'histoire de la liturgie sont vraiment sommaires. Enfin, il faut signaler un libéralisme assez marqué en matière d'origines chrétiennes et d'histoire des dogmes. On connaît l'opinion négative de l'A. sur la venue de Pierre à Rome. Ces quelques critiques ne voudraient nullement masquer les mérites d'un ouvrage justement célèbre et dont le nombre des rééditions dit assez la valeur.

D. H. M.

Journal Illustré de l'Église. Paris, Éd. du Seuil, 1958 ; in-4, 256 p., illustrées.

Une imposante équipe de collaborateurs de choix a mis sur pied ce grand album dans lequel on trouve 32 numéros d'un périodique de 8 pages chaque fois. Mais en ces 256 pages, nous voyons, présentés sous une forme journalistique, les événements les plus marquants de vingt siècles de christianisme. On lit ces « nouvelles » avec passion, comme si l'événement se déroulait encore. Nous ajouterons que les divisions entre chrétiens, les essais de conciliation, comme aussi les escarmouches et les débats occupent bon nombre de pages. Nous recommandons cet ouvrage à beaucoup de catégories de lecteurs. Chacun y apprendra quelque chose, ne fût-ce qu'une méthode. Il se peut que tous les lecteurs du *Journal* ne soient pas d'accord. Il se peut aussi que l'on y découvre des « silences », des tendances : comme dans tout journal, de gauche ou de droite. Celui-ci n'est ni clérical ni bigot. Il y manque même les heures des messes, l'annonce des fêtes de bienfaisance, les films et spectacles avec leur cote morale ! Mais le spectacle est vivant, les illustrations parlantes et l'humour ne détruit en rien le respect.

D. Th. Bt.

Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft, redigiert von Herbert Hunger. T. IV-VI. Vienne, Rohrer, 1955 ; Graz-Cologne, Böhlaus, 1956 et 1957 ; in-8, 164, 128 et 149 p., ill.

Grâce aux soins de M. le professeur Hunger, l'annuaire de la société autrichienne byzantine a continué sa parution régulière (cfr *Irénikon*, 1956, p. 104). Notons-y quelques contributions qui touchent à notre domaine. Chaque volume contient un article de M. le professeur Guilland (Paris) relatif à la topographie de la Ville impériale : *Les Portes de l'Hippodrome* (IV, 51-85), *Le Thomaïtès et le Patriarcat, le Puits-Sacré* (V, 27-40), *Études sur l'Hippodrome* (VI, 25-44). Remarquons à propos de : Peter Sanz, *Ein Fragment eines neuen Kanon des Andreas von Kreta* (IV, 1-11) que l'*ephymnion : Τόν Κύριον ὑμνεῖτε* est encore en usage aujourd'hui le samedi-saint ; il n'y a pas de doute qu'il faut lire p. 3, vv. 18 s. : *ὑμνεῖτε καὶ ὑπερυψοῦτε*. Pour la doxologie on employait et on emploie la première personne du pluriel. — Heinrich Felix Schmid, *Byzantinisches Zehntwesen* (VI, 45-110) : L'Orient byzantin n'a jamais connu une loi générale pour la dîme ecclésiastique telle que Charlemagne l'a introduite en Occident. Cela n'implique pas que les dîmes n'y ont pas existé ; seule la Russie

kiévienne a connu l'obligation imposée par l'État. Le professeur Schmid poursuit d'une façon très approfondie la nature et le développement des différentes dîmes de nature et d'origine plutôt profanes qui ont été perçues par les institutions ecclésiastiques sur les terres, sur leurs produits, sur le bétail, etc., dans les pays où a dominé la civilisation byzantine. Svetozar Radojcic, *Die serbische Ikonenmalerei vom 12. Jahrhundert bis zum Jahre* 1459 (V, 61-83) essaie de réunir et de dater les productions de l'iconographie serbe de cette époque. Il suffit d'avoir vu les vénérables icones réunies dans une salle-grenier au monastère de Chilendar au Mont-Athos pour louer cet effort ; la plus ancienne icone due à un maître serbe serait le *mandylion* ou la Sainte Face de Laon (fin XIIe s.). Otto Demus, *Zwei marmorne Altarikonen aus San Marco* (IV, 99-121) : Il s'agit des saints Jean l'Évangéliste et Léonard de Limoges ; ce dernier fut vénéré chez les Grecs de l'Italie méridionale où l'on a composé un office en son honneur (cfr *Bollettino di Grottaferrata*, 8 (1954), 49-60).

D. I. D.

James Bulloch. — Adam of Dryburgh. Londres, S. P. C. K., 1958 ; in-8, VI-186 p., 30 /–

Cette biographie d'un moine vivant en Écosse au XIIe siècle qui devient abbé puis se fait chartreux, valait la peine d'être racontée. C'est par les écrits même d'Adam de Dryburgh que nous connaissons les détails de la vie quotidienne d'un monastère de cette époque, d'une maison de chanoines réguliers et d'une chartreuse. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail, mais signaler seulement cette source d'information sur ces points particuliers. Les historiens, canonistes et liturgistes y découvriront bon nombre de choses concernant les institutions, les règles, les occupations, les horaires, etc. Dans ces différents genres de vie qu'Adam a pratiqués, nous voyons un vrai moine qui fut, en plus, un auteur modeste, peut-être peu connu de son temps, mais dont les écrits demeurent comme des témoins. On les trouve dans la P. L. au tome 198. Une bibliographie fort instructive sur la matière traitée et un Index complètent ce beau travail d'histoire monastique.

D. Th. Bt.

Gordon Leff. — Medieval Thought from Saint Augustine to Ockham. A Survey of the Dominant Ideas and Thinkers of the Middle Ages, and of their Sources and Influences. Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; in-8, 317 p., 3 /6.

Cet ouvrage de vulgarisation est le produit d'un sérieux travail scientifique. L'A., professeur d'histoire médiévale, possède aussi une solide connaissance de la philosophie ancienne ; ceci lui permet d'en suivre les répercussions chez les penseurs du moyen âge. Il prétend que toutes leurs conceptions strictement philosophiques se trouvent déjà chez Platon, Aristote, les stoïciens ou Boèce. Ce n'est que l'application du principe qui varie suivant l'auteur. La pensée chrétienne a également subi un fort ascendant néoplatonicien. — Le sujet est divisé en trois parties : héritage de Rome (400-1000), triomphe de la scolastique (1000-1300), scepticisme (1300-1350). Chaque période est précédée d'un bref aperçu historique.

Les détails sur les grands centres d'études, en particulier Paris et Oxford, jettent la lumière sur l'évolution de la pensée et contribuent à expliquer la formation des mentalités différentes. Cette pensée était constamment nourrie par le souci de déterminer le rapport entre la foi et la raison ; on en voit une gamme de nuances depuis l'illuminisme de S. Augustin et sa continuation par les franciscains jusqu'au scepticisme révolutionnaire d'Ockham. L'essai scolastique de compromis, application de la raison à la révélation, provoque une vive réaction, et le système du docteur « subtil » se dresse en face de celui du docteur angélique. Alors qu'il résume dans les grandes lignes la doctrine de S. Thomas, l'A. consacre plus de place à Duns Scot, dont les idées correspondaient au désir croissant de soustraire la théologie à l'emprise de la philosophie païenne. Et, pourtant, ce fut cette dernière qui, de l'avis de l'A., donna naissance à la philosophie chrétienne. Mais, le christianisme considérant la totalité de l'être dans sa relation à Dieu, a entrepris d'expliquer les problèmes devant lesquels l'antiquité s'était arrêtée.

D. H. C.

Oscar Halecki. — From Florence to Brest (1439-1596). Rome, Sacrum Poloniae Millennium, Via delle Botteghe Oscure 15, 1958 ; in-4, 444 p.

Dans sa contribution. *Rome, Constantinople et Moscou au temps de l'Union de Brest*, au vol. I de *L'Église et les Églises*, p. 444, n. 1, M. le professeur Halecki avait annoncé cette histoire de la préparation lointaine et proche de l'union du synode de Brest. Elle fait partie d'une collection publiée pour commémorer le millénaire de la christianisation de la Pologne en 966. Nul autre n'était mieux préparé que l'ancien professeur de Cracovie, actuellement à Fordham, pour mener à bon terme un pareil travail en peu de temps. Les sources des archives vaticanes et italiennes lui ont permis de déterminer exactement le rôle positif ou négatif que les personnages civils et ecclésiastiques en Europe orientale et en Italie ont joué dans cette conséquence lointaine de l'union de Florence, où les Ruthènes n'étaient pas représentés. Une longue introduction nous ramène jusqu'au premier concile de Lyon (1245) ; de là nous passons au traité de Krévo (1385) où la Lithuanie, et la Ruthénie sont associées à la Pologne. Ensuite l'A. expose ce que fut l'union de Florence pour les Ruthènes. L'union politique polono-lithuanienne conclue à la diète de Lublin (1569) créa le cadre dans lequel l'Union religieuse de Brest deviendra une possibilité. D'autre part, les efforts des papes pour liguer la chrétienté contre l'Islam et spécialement contre l'empire ottoman, étaient liés à l'espoir de regagner la chrétienté orientale à l'Unité catholique. Aussi l'Union n'avait-elle aucune chance de réussir en Moldavie et en Valachie ou à Constantinople même. Celle de la *Rus* primitive devait être repoussée par la Moscovie, ne fût-ce que pour des motifs politiques. La dépendance des patriarches œcuméniques vis-à-vis des sultans les rendaient impuissants à aider moralement et efficacement les Églises slaves. On ne peut douter du fait que chez ceux qui ont demandé et effectué l'Union le motif religieux ait dominé constamment leurs démarches. Les insistances avec lesquelles ils déclarent vouloir sauvegarder leurs traditions en témoignent assez. Quoique écrit

dans le cadre de l'histoire nationale polonaise, l'exposé garde toujours son objectivité.

D. I. D.

Stanislas Polčin, S. J. — Une tentative d'union au XVIe siècle : La Mission religieuse du Père Antoine Possevin, S. J., en Moscovie (1581-1582). (Or. Chr. An., 150). Rome, Inst. Pont. Oriental, 1957 ; in-8, XVI-142 p., 2,50 dl.

La réconciliation des chrétiens est un objectif suffisamment impératif pour ne négliger aucune leçon d'expérience ; demi-succès et échecs, erreurs d'optique et intuitions contribuent à leur façon à orienter l'effort. Ainsi la légation du P. Possevin auprès d'Ivan le Terrible forme un chaînon intéressant dans la lignée des apôtres. Cette mission sollicitée comme médiation de paix dans la guerre entre Étienne Bathory et Ivan IV devait être orientée surtout selon les instructions du pape Grégoire XIII vers les préambules de l'union des Églises. Ce sont les récits et les rapports du légat qui forment l'objet de la présente refonte d'une thèse de doctorat présentée aux facultés de la Compagnie de Jésus à Louvain en 1951. L'étude comprend quatre chapitres : les premiers contacts de Possevin avec la Russie, les péripéties de ses colloques publics avec le tsar, l'analyse de ses écrits unionistes suivie de leur appréciation. Un appendice documentaire reproduit un passage inédit de son autobiographie sur la religion russe. — La personnalité choisie pour cette fonction délicate est assurément attachante : au zèle ardent s'alliaient le tact et les dons d'observation. Sans préparation organisée pour semblable entreprise, il fut d'abord solidaire des préjugés et de l'information ordinaire en Occident à cette époque sur les questions grecques et russes, mais sa probité et sa perspicacité le conduisirent à réviser ses positions. Enfin en matière unioniste, il ne minimisa pas les obstacles, mais réduisit au minimum les objections majeures à l'Union. Il prévit l'union des Ruthènes comme première étape, ce qui fut réalisé quinze ans plus tard ; quant aux Moscovites, ses prévisions pessimistes furent encore dépassées. Les professionnels de l'œcuménisme se pencheront avec attention sur les circonstances et les enseignements de cette expérience.

D. M. F.

Hubert Jedin. — Geschichte des Konzils von Trient. II : Erste Trienter Tagungsperiode (1545/47). Fribourg-en-B., Herder, 1957 ; in-8, XII-550 p.

C'est en 1949 qu'avait paru le premier volume de cette monumentale histoire (cfr *Irénikon*, 23 (1951), p. 481). Huit années plus tard paraissait le second qui traite de la première période du concile jusqu'à la translation à Bologne (décembre 1545-mars 1547). Malgré la longue attente qui avait précédé l'ouverture, le concile qui se réunissait enfin était sans programme et sans procédure, sans ordre du jour et on pourrait dire, du moins au début, presque sans évêques. Il n'avait devant lui qu'incertitudes et questions pendantes. C'est ce même concile qui après s'être donné ses méthodes de travail devait dans les mois qui allaient suivre, tenir, au milieu de difficultés persistantes, les sessions capitales de cette première période où l'on

mènerait de front — ainsi en avait-on décidé, non sans mal — l'œuvre doctrinale et la réforme de l'Église. M. J. nous fait suivre presque jour par jour tous les méandres de ces débats conciliaires dans les congrégations générales et particulières et les congrégations de théologiens. Ainsi s'échafauderaient les quatre décrets dogmatiques (Écriture et tradition, péché originel, justification, sacrements) et parallèlement les quatre décrets réformateurs dont l'élaboration remplit toute cette première phase que l'A. étudie en historien, en théologien, non moins qu'en psychologue, et à l'aide des archives et de toutes les sources publiées par la *Görresgesellschaft*. Le dernier chapitre offre d'ailleurs une introduction excellente à ces sources et porte un jugement motivé sur les histoires de Sarpi et Pallavicini. L'A. répartit l'exposé historique en onze sections traitant chacune une question majeure, et consacre une section ultérieure à la vie liturgique et spirituelle de l'assemblée ainsi qu'aux problèmes financiers. La dernière section particulièrement importante dans ses conclusions et où l'A. apprécie la mesure d'indépendance dont a joui le concile, a trait au « parallélogramme des forces » qui se sont exercées à l'intérieur du concile comme à l'extérieur. Sur la base des sources mentionnées, l'A. est vraiment le premier à nous offrir une histoire du concile qui restera classique.

D. H. M.

Philip Hughes. — A Popular History of the Reformation. Londres, Hollis and Carter, 1957 ; in-8, 344 p., 21 /–

Le nom de l'A. est connu comme celui d'un historien ecclésiastique catholique de premier ordre. Sa *Reformation in England* s'est conquis la faveur générale dès sa publication et elle la conserve encore. L'histoire populaire dont nous parlons aujourd'hui, beaucoup moins volumineuse, se présente sans aucun apparat scientifique mais avec toutes les garanties d'une érudition sûre, charitable et sobre. M. H. dit la vérité même lorsqu'elle n'est pas très flatteuse. On apprécie la perspective nette, aux limites bien tracées, dans laquelle il insère la période qu'il étudie : l'Europe occidentale religieusement une pendant 1200 ans, puis coup sur coup brisée et laissée en morceaux. Ajoutons que le récit est admirablement mis en valeur grâce à un style nerveux qui sait toujours où mettre l'accent.

D. G. B.

A History of the Benedictine Nuns of Dunkirk. Edited by the Community. Avec une préface de D. B. Wyndham Lewis et une introduction de dom John Stephan, O. S. B. Londres, Burns and Oates, 1958 ; in-8, XIII-210 p., 9 ill., 21 /–

L'histoire d'une communauté de moniales n'est pas qu'un assemblage d'histoires de bonnes sœurs. Les bénédictines de Teignmouth, qui ont écrit ce volume, ont voulu faire œuvre historique ; en effet, la relation des trois siècles d'existence de ce monastère anglais, fondé sur le continent en 1598 et retourné en Angleterre en 1795 « constitue une importante addition à l'histoire mouvementée de notre île, en même temps qu'elle dépeint le triomphe de l'endurance sur la pauvreté, la famine, le feu, les inondations, les tremblements de terre, les tourments divers et le terrorisme ;

mais il est défendu aux religieuses de s'enorgueillir de ces victoires, alors que tout autre le pourrait». La vie interne de cette communauté de femmes est riche d'événements, d'épisodes hauts en couleur. On ne peut qu'admirer l'esprit religieux, le mâle courage de nombre d'abbesses et de moniales qui animèrent ce monastère au cours de son existence. On y décrouvrira aussi avec profit la description du sentiment religieux et des pratiques de piété. Ouvrage d'une lecture tonifiante et fort instructive.

D. Th. Bt.

G. V. Bennett. — White Kennett, 1660-1728, Bishop of Peterborough. A Study in the Political and Ecclesiastical History of the Early Eighteenth Century. Londres, S. P. C. K., 1957 ; in-8, XII-290 p., 3 ill., 42 /–

L'opinion sur les règnes de Guillaume III, Anne et Georges Ier est, depuis peu, très largement reconsidérée, et une lumière nouvelle est jetée sur les institutions politiques, les besoins sociaux et les problèmes intellectuels de l'époque. White Kennett y a joué un rôle prééminent comme pamphlétaire, historien des querelles entre l'Église Haute et l'Église Basse dont il était membre « malgré lui ». Le présent ouvrage, basé sur une forte documentation et en grande partie sur le journal tenu par Kennett, nous donne, plus détaillés qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent, la controverse passionnée autour de la « Convocation » de Cantorbéry, les différends entre protestants, l'opposition au catholicisme, ce qui permet à l'A. de mettre en relief les traits principaux du caractère de son héros, vigoureux lutteur politique, historien original et scrupuleux, homme de bien et administrateur ecclésiastique très strict. De l'ensemble se dégage l'impression qu'à ce jour, « la moitié à peine nous avait été rapportée ».

C. R.

P. Grigoriou. — *Σχέσεις Καθολικῶν καὶ Ὀρθοδόξων.* Athènes, 1958 ; in-8, 697 p.

Dédié « à ceux qui peinent pour la réunification de l'Orient et de l'Occident », ce livre est une réimpression d'une très longue série d'articles parus dans l'hebdomadaire *Katholiki* et dus à la plume de son directeur (cfr *Irénikon*, 1957, p. 321). La première partie nous présente la description des bons rapports qui ont existé surtout au XVIIe siècle sous la Vénétocratie et la Turcocratie dans le Proche- et Moyen-Orient et spécialement en Grèce. Les missionnaires catholiques prêchaient et administraient souvent dans les églises orthodoxes avec la permission de leurs hiérarques; la *communicatio in sacris* était pratiquée sur une large échelle parfois jusqu'à la réception des ordres sacrés inclusivement. L'A. envisage surtout la réceptivité de la part des Orthodoxes, et moins le problème comme il s'est posé chez les missionnaires catholiques qui n'étaient pas toujours d'accord sur les mesures et les procédés à suivre, comme en témoignent leurs rapports envoyés à la Propagande. On saura gré à l'A. d'avoir réuni beaucoup de textes et indiqué une large bibliographie. Il attribue l'éloignement progressif, qui a commencé au début du XVIIIe siècle, en premier lieu à l'action des protestants en Orient, qui ont visé à orga-

niser un front puissant contre l'influence du catholicisme. D'autre part, il est très bref (à peine quelques lignes) sur le raidissement dans l'attitude de l'autorité suprême catholique et ne consacre que deux pages au changement d'attitude chez les patriarches œcuméniques à partir de Cyrille V (milieu du XVIII[e] s.). En résumé il écrit qu'un *βάσκανος δαίμων* a envié la concorde fraternelle et a troublé cette symbiose (p. 337). On trouvera un bon complément de cette étude dans deux articles du Rév. Père W. de Vries, S. J., dans *Ostkirchliche Studien* 6 (1957), 81-106 ; 7 (1958), 253-266. La deuxième partie contient un exposé historique des efforts tentés pour rétablir les contacts, surtout à partir de Pie IX ; cet exposé est toujours accompagné ou formé de larges extraits de textes. Surtout en Grèce où l'Église catholique est souvent « la grande inconnue », ce livre pourra mettre bien des choses au point.

D. I. D.

Theodore Maynard. — The Story of American Catholicism. New-York, Macmillan, 1954 ; in-8, XVIII-694 p., 7,50 dl.

L'A. nous avertit dès l'Introduction qu'il écrit une histoire « littéraire » du catholicisme en Amérique du Nord et non pas une histoire « scientifique ». Il n'y a pas le moindre doute que nous devons nous ranger dans la catégorie de ce lecteur moyen auquel le livre s'adresse, et en tant que tel nous en remercions chaleureusement M. M. Le livre est long, rempli de substance, mais jamais le lecteur ne perd ni le fil des événements ni son intérêt à les suivre. Les idées, y compris la fameuse « hérésie inexistante » de l'américanisme, sont largement traitées. L'A. nous présente avec compétence les tendances contemporaines, notamment les mouvements liturgique et social. Nous avons remarqué que l'A. a tellement bien adhéré à son plan de fournir une vue d'ensemble qu'on ferme son livre avec la nette impression que le catholicisme américain est d'origine exclusivement irlandaise, ou peu s'en faut. On ne pourrait même pas soupçonner la présence aux États-Unis de catholiques orientaux. Cela n'est pas un reproche ; l'A. devait nous tracer les lignes qui ont marqué dans l'histoire et la physionomie actuelle du catholicisme dans son pays. Il l'a fait, mais bien des choses intéressantes ont dû être omises, et parmi celles-ci, le rôle des catholiques non irlandais. Le livre est une excellente histoire générale, écrite d'un point de vue très catholique mais nullement « clérical ». M. M. est un laïc catholique qui est en même temps un Américain convaincu.

D. G. B.

Henry Brandreth, O. G. S. — A History of the Oratory of the Good Shepherd. Cambridge, Good Shepherd, 1958 ; in-8, 32 p., 2 /–

L'*Oratory of the Good Shepherd* est né des réunions hebdomadaires d'universitaires de Cambridge désireux d'établir une maison religieuse en vue d'un travail pastoral dans l'Université, sous le patronage de Nicholas Ferrar de Little Gidding et dans une certaine imitation des oratoires continentaux. C'est l'histoire et l'idéal de cette société pleinement constituée en 1919, mais dont les statuts demeurèrent incertains jusqu'en 1937, que nous retrace l'A., lui-même membre bien connu de

l'Oratoire. En dehors de l'anglicanisme on s'interroge parfois sur cet institut riche en personnalités. L'A. comble ainsi une vraie lacune.

D. H. M.

Lionel Balout. — Préhistoire de l'Afrique du Nord. Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955 ; in-4, 544 p., 29 fig., 82 pl.

Pareil et si important travail n'a que de fort lointains rapports avec l'objet de cette Revue. Il faut pourtant signaler cette œuvre qui devra retenir l'attention des anthropologues et paléologues ; en effet, l'on trouve dans le Maghreb les preuves d'une coexistence de phénomènes géologiques avec des homidiens et des hommes, et le chevauchement de civilisations néolithiques avec la proto-histoire. L'existence de signes religieux, les sépultures, les réminiscences conservées par les auteurs anciens rendent ces êtres humains dignes d'attention à qui veut connaître l'existence humaine à tous ses stades, avec tous ses espoirs. L'A. — qui a de grandes vues — découvre dans ce déroulement millénaire d'échanges entre les pré-civilisés, des raisons de souhaiter que nos contemporains comprennent la possibilité, la nécessité « d'un Maghreb tourné vers l'Europe ». C'est aussi notre souhait. Des photos, des coupes, des cartes, etc., illustrent abondamment ce travail. D. Th. Bt.

Freya Stark. — Alexander's Path. From Caria to Cilicia. Londres, Murray, 1958 ; in-8, 280 p., illustrations, cartes et plans, 30 /–

La réputation de l'A. — grande voyageuse dans le Proche-Orient et admirable narratrice — est grande. Ce « chemin d'Alexandre » vient ajouter une note pittoresque à toute la littérature contemporaine sur le roi macédonien. Si l'auteur fait revivre l'histoire — et il est sage de s'en remémorer les faits principaux avant d'entreprendre ce voyage — elle nous fait cependant voyager avec elle, racontant les charmants et émouvants moments que l'on peut connaître aux étapes, parmi un peuple simple et extrêmement hospitalier. L'histoire, ici, se mêle à la vie quotidienne. Le destin d'Alexandre, ses rêves d'unification doivent instruire tous ceux qui réfléchissent à l'histoire du monde et à la conduite des peuples du Proche-Orient ; dans ce voyage en Asie Mineure (de Smyrne à Alexandrette) le chrétien trouvera bon nombre de noms et de lieux familiers aux lecteurs du livre des Actes et de saint Paul. A ce point de vue, également, ce récit est fort instructif, bien que l'auteur n'ait pas suivi cette piste-là. De suggestives photographies et quelques dessins à la plume illustrent ce récit. D. Th. Bt.

H. Laoust. — La Profession de Foi d'Ibn Baṭṭa. Damas, Institut Français de Damas, 1958 ; in-8, CLII-203-94 p., 4 planches.

Cet ouvrage comporte d'abord l'édition de l'*Ibāna ṣaġīra* du hanbalite *Ibn Baṭṭa al-ʿUkbarī* (mort en 387/997) d'après un manuscrit de la bibliothèque *Ẓāhirīya* de Damas et d'après une copie d'un manuscrit de Rampur, ensuite une traduction qui abandonne le mot-à-mot pour mieux exprimer le contenu ; celle-ci est accompagnée de nombreuses notes

historiques, références bibliographiques, explications de la terminologie et des idées d'Ibn Baṭṭa. Une importante introduction place ce texte dans son milieu islamique, plus spécialement dans la succession des professions de foi hanbalites, montre son rapport avec la situation politique et l'influence sur les professions de foi postérieures. Très importante est aussi l'analyse de la doctrine de l'*Ibāna*, qui mérite l'attention pour plusieurs raisons : elle donne d'une façon claire les thèses fondamentales du hanbalisme, elle est une profession de foi populaire, elle est une œuvre de circonstance. Impression et présentation excellentes. Cette œuvre achevée et durable réjouira les spécialistes de l'islamologie.

D. A. T.

H. E. Hurst. — The Nile. Londres, Constable, 1957 ; in-8, 332 p., 32 phot., 27 dessins, 2 cartes, 30 /-

L'A., nous dit-on, a été au service du Gouvernement égyptien pendant cinquante ans comme Directeur Général du Département physique gouvernemental. C'est dire qu'il connaît particulièrement son sujet, qui est passionnant. La vie de plus de vingt millions d'êtres humains dépend entièrement du Nil et de ses affluents. L'histoire, la politique, l'économie, etc., ont intérêt à connaître très bien ce fleuve africain dont l'importance est loin d'être négligeable dans ces différents domaines. Suivre l'A. dans son étude, c'est entreprendre un grand voyage souvent en des terres inconnues ; c'est toujours acquérir une information très actuelle sur une des régions du monde qui évolue très rapidement. Et là encore le Nil n'est pas à dédaigner ; il est aussi un lien vivant entre des territoires qui naissent à l'indépendance et qui doivent trouver en eux-mêmes des ressources alimentaires, hydro-électriques, etc. C'est la conscience de l'importance du Nil qui a poussé l'A. à communiquer sa science de tout ce qui concerne le Nil et les fruits de sa longue expérience.

D. Th. Bt.

Pierre Rondot. — Destin du Proche-Orient. (Coll. Le poids du jour). Paris, Éd. du Centurion, 1959 ; in-8, 270 p., 12 pl.

Une fois de plus M. P. Rondot met les problèmes orientaux à la portée du lecteur occidental. On ne pouvait pas souhaiter de guide plus sûr pour le Proche-Orient. Dans ce nouveau livre l'A., tenant compte des tout récents bouleversements politiques, analyse la situation de façon impartiale, et devant le drame qui se joue, il ne se départ pas d'une sereine philosophie et laisse le dernier mot à la sagesse d'un vieux peuple d'Orient... Enfin, les lecteurs d'*Irénikon* trouveront un charme particulier à la lecture de cet ouvrage par lequel l'A. veut contribuer au « meilleur accord d'un Orient mieux compris avec un Occident réconcilié ».

D. D. G.

Ernest W. Luther. — Ethiopia Today. Stanford, Calif., University Press, 1958 ; in-8, 158 p., 1 carte, 4 dl.

Conscient du fait que le nom Éthiopie, bien que remontant aux temps bibliques, n'est pour beaucoup qu'une appellation d'un pays qu'ils

pourraient difficilement localiser sur une carte, l'A. s'est attaché à en donner une connaissance très étendue. Bien sûr ne s'agit-il que de replacer les faits dans leur perspective exacte, même si cette perspective est vue par un homme — un économiste par surcroît — qui admet qu'un sociologue ou un théologien puissent voir quelque peu différemment. Quoi qu'il en soit, les aperçus que nous donne l'A. sur la géographie et le climat, l'histoire, la population, sa culture et sa religion, son évolution économique et sociale atteignent pleinement le but qu'il s'était fixé : intéresser aussi bien le lecteur courant que les spécialistes des affaires éthiopiennes. On doit lui savoir gré de ce que vraiment son livre aide à comprendre un si ancien pays qui commence seulement maintenant à sortir de l'obscurité. C. R.

Czesław Jeśman. — The Russians in Ethiopia. An Essay in Futility. Londres, Chatto and Windus, 1958 ; in-8, 160 p., 4 pl., 25/–

L'expansion russe n'est pas, on s'en doute, création du régime actuel. L'A. nous rapporte ici un curieux épisode de cette politique. A la fin de l'année 1888, Odessa voit s'embarquer un groupe d'environ 175 personnes, hommes, femmes et enfants, conduits par un certain Ašinov, ataman de cosaques, secondé par un moine du Mont Athos, Paisij. Le but vanté de l'expédition était de réunir l'Église orthodoxe de Russie et celle monophysite d'Éthiopie. Bien que fallacieux — il ne dupa d'ailleurs personne — le prétexte ne manquait pas de fondement car, depuis longtemps déjà, les deux Églises s'appuyaient mutuellement à Jérusalem dans la lutte que les chrétiens avaient à soutenir contre les musulmans. En réalité, il s'agissait d'une tentative de colonisation de l'Est africain. L'intervention énergique des Français et des Italiens mit un terme rapide à cette expédition ; après un bref engagement à Sagallo, où les « squatters » s'étaient fortifiés, ils furent contraints au rembarquement. Fort adroitement les autorités russes désavouèrent les dirigeants de cette aventure — ils subirent d'ailleurs une punition de principe — si bien que cet incident fut réglé avant qu'il ne dégénérât en conflit franco-russe, comme il aurait pu le faire. En fait cette pittoresque histoire sert d'introduction à une étude très vivante, très érudite et solidement documentée des raisons profondes de cette tentative, du personnage de Ménélik, des réactions des gouvernements français et italien qui avaient des intérêts dans cette partie de l'Afrique, etc. — L'appendice qui termine l'ouvrage ne manque pas lui non plus d'intérêt, car il s'étend jusqu'à ces dernières années en signalant que, malgré certaines initiatives russes dans le secteur privé, les relations entre l'U. R. S. S. et l'Éthiopie sont relativement tendues depuis la dernière guerre et surtout depuis la venimeuse attaque parue dans la *Pravda* le 15 juin 1951 contre l'empereur.

C. R.

Melvin C. Wren. — The Course of Russian History. New-York, Macmillan, 1958 ; in-8, 725 p., ill., 11 cartes, 6,95 dl.

Cet ouvrage est le cours d'histoire de Russie depuis l'origine jusqu'à nos jours, professé par M. Wren à l'Université de Montana. Il faut admirer

la somme de renseignements réunie dans ces pages, et surtout la clarté, la concision et la précision avec lesquelles en de courtes phrases, M. W. situe les événements dans leur ambiance et en analyse les conséquences. L'ouvrage ne contient pas de références, ni de bibliographie générale ; chaque chapitre se termine par une liste des livres utiles à lire ; aucun d'eux n'est russe et les historiens russes sont consultés dans des traductions. Les deux tiers du livre se rapportent à Pierre le Grand et à la période moderne. L'A. s'attache surtout à exposer les nombreuses réformes politiques, militaires, économiques, etc., décrétées par les tsars, pour en déduire les traits de caractère personnels, les tendances et les inclinations des souverains dans leur gouvernement. Il laisse entièrement de côté la littérature et l'art et il s'en excuse. Une lacune plus regrettable encore est qu'il n'est question nulle part de l'Église russe (sauf p. 115-117), qui à toutes les époques, a retenu ensemble ces populations mouvantes en dépit de leurs luttes intestines, des révolutions et de l'anarchie. Les noms d'Antoine de Kiev, de Serge de Radonež, du patriarche Nicon, du métropolite Philarète de Moscou ne sont même pas cités. Le rôle de S. Serge dans la lutte contre les Tartares, la mission du cardinal Isidore après le Concile de Florence, l'origine du Patriarcat, le Stoglav sont ignorés. Le règne du grand-prince Vladimir devait mentionner son baptême et celui de son peuple. Loin d'être une conversion, il est, d'après l'A., un acte politique pour acquérir les avantages de la haute culture de Byzance, sans toutefois abdiquer l'autonomie religieuse vis-à-vis de Constantinople. Jusqu'en 1037 les évêques et les missionnaires qui évangéliseront la Russie, ne viendront pas de cette ville, mais de la Chersonèse, envoyés par le métropolite de Tmutorokan, dont le territoire était sous la domination de Vladimir ; les premiers évêchés (Kiev, Novgorod, Černigov, Polock) étaient d'abord des suffragants de ce métropolite. La phrase suivante résume la christianisation de la Russie : « L'Église russe depuis son origine était une Église intensément nationale. La Russie chrétienne ne jouissait pas de l'anonymat, si caractéristique des Églises occidentales du Moyen Age. En effet il y aura beaucoup de périodes dans les siècles qui suivront (Vladimir) où le centre actif le plus consciemment nationaliste dans la nation russe sera l'Église russe, fondée par Vladimir et à laquelle il avait infusé un chauvinisme tendancieux » (p. 63). L'A. voudrait-il infirmer la thèse du grand historien russe Ključevskij et refuser aux vies de saints russes une valeur historique, même pour des faits confirmés par ailleurs ?

D. T. B.

Reinhard Wittram. — Baltische Geschichte 1180-1918. Munich, Oldenbourg, 1954 ; in-8, IV-323 p., 7 cartes.

La collection *Völker und Staaten* a donné déjà des études très complètes des différents pays du monde. Celle de W. est consacrée à trois pays qui sous le nom de Pays de la Baltique (Ostseelande), forment un tout historique : Livonie, Estonie et Courlande. L'A. brosse un tableau de l'histoire de ces pays de 1180 à 1918 en la divisant en trois parties : de 1180 à 1561, période des Ordres de Chevalerie, de 1561 à 1710, période du Duché de Courlande et de la domination polonaise, de 1710 à 1918, période de l'annexion des provinces baltiques à l'Empire. Germano-balte, l'A. ne

néglige pas l'histoire des peuples estonien et letton en faisant une place de choix au développement de la culture allemande dans ces contrées. Le livre est écrit avec objectivité et peut être recommandé.

P. K.

T. K. Derry. — A Short History of Norway. Londres, Allen and Unwin, 1957 ; in-8, 282 p., 2 cartes, 25/–

Après avoir rappelé les liens sociaux, économiques et culturels qui s'étaient, par-dessus la mer du Nord, établis depuis l'âge des Vikings, l'A. s'attache spécialement à l'étude des 150 dernières années qui ont vu le développement extraordinairement rapide du peuple norvégien après qu'il eut retrouvé son indépendance. C'est là qu'on trouve en effet l'explication des succès remportés dans les domaines de l'art, de la politique et du commerce. Les événements de la seconde guerre mondiale et leurs conséquences pour la Norvège complètent cette excellente vue d'ensemble. Ouvrage extrêmement bien présenté qui sera lu avec beaucoup d'intérêt. Rendons grâces à l'A. de nous donner, à côté des sources officielles, une bibliographie de plus de 100 auteurs, historiens, sociologues et littérateurs.

C. R.

Agnes Mure Mackenzie. — Robert Bruce, King of Scots. Édimbourg, Oliver and Boyd, 1956 ; in-8, XVI-370 p., 4 cartes, 18/–

Paru en 1934 et réédité en 1956, cet ouvrage porte sur une période extrêmement complexe de l'histoire des rivalités anglo-écossaises. L'A. nous conduit à travers le dédale des événements d'une époque où Histoire d'Angleterre, d'Écosse et de France s'enchevêtrent. Robert Bruce (1274-1329) en est la figure centrale. On sait qu'il arracha son pays à la domination anglaise. Ceci est probablement la raison pour laquelle la plupart des historiens le considèrent comme un personnage félon et assez méprisable, alors que la tradition populaire écossaise en fait un héros national. Cette opposition a poussé M. Mackenzie, historienne et femme de lettres renommée, à une étude approfondie. Sa conclusion, à laquelle sa formation était loin de l'avoir préparée, est que la tradition populaire avait raison et que son héros était un héros. Voici donc Robert Bruce réhabilité aux yeux de l'histoire par un travail sérieux, bien documenté et présenté de manière très attachante.

C. R.

William McElwee. — The Wisest Fool in Christendom. Londres, Faber and Faber, 1958 ; in-8, 296 p., 8 ill., 25/-

En succédant à sa mère, l'infortunée Marie Stuart, Jacques VI (1566-1625), recueillait un lourd héritage : une Écosse déchirée entre catholiques et protestants, des mœurs dépourvues de toute décence, la lutte pour le pouvoir ouverte entre hommes usant contre leurs adversaires de tous les moyens y compris le chantage. C'est dans pareil milieu que s'écoulent la jeunesse et l'adolescence du futur roi. Buchanan, un des plus célèbres humanistes de son temps et qui avait été le maître de Montaigne, fut chargé de soné ducation première et l'élève acquit une culture assez

poussée. Dès l'âge de 12 ans, Jacques VI doit assumer les charges du pouvoir. Il parviendra, malgré toutes les intrigues et les complots, à l'asseoir en Écosse d'abord, en Angleterre ensuite, où il accède au trône en 1603 à la mort d'Élisabeth Ire. En Écosse, il avait réussi en maintenant l'équilibre entre les factions ennemies ; en Angleterre en se montrant tolérant envers les catholiques et en renouant des relations avec la papauté. Son rêve était de devenir le médiateur de l'Europe pour y faire régner la paix religieuse. La tâche était au-dessus de ses forces et dépassait son sens politique. Dans l'ensemble, comme le signale l'A., ce règne, bien que fort agité — complot des poudres, serment d'allégeance, etc. —, a trop souvent été négligé par les historiens. Lacune qui est ici comblée dans un ouvrage plein de talent. C. R.

Mary Lavater-Sloman. — Herrin der Meere. Elisabeth I., Königin von England. Zurich, Artemis, 2e éd. 1957 ; in-8, 544 p., 23,95 fr. s.
— **Katharina und die russische Seele.** Die Lebensgeschichte Katharinas II. von Russland. Ibid., 1958 ; 504 p., 19,80 fr. s.

Le premier ouvrage est précédé d'une « Lettre à l'éditeur » dans laquelle l'A. précise le caractère de son écrit : il n'est ni roman historique ni histoire romancée, mais de l'histoire contée selon le mode littéraire. Rien ne s'y trouve qui ne soit contenu dans les sources, les rares conversations même sont ainsi garanties. Rien de semblable n'est dit expressément au sujet du second livre, mais on a l'impression que tout doit être fondé sur une étude approfondie des documents. M. L.-S. fait montre d'un rare talent en décrivant la psychologie de ses héroïnes. On se souviendra de ses remarques sur le refus systématique opposé par Élizabeth à toute offre de mariage, et sur la remarquable force de caractère dont témoignait Catherine en toute circonstance. Ajoutons que le contraste est grand entre l'Angleterre du XVIe siècle et la Russie du XVIIIe. Ajoutons encore qu'on est conquis par l'appréciation inattendue que l'A. montre pour les grandes qualités positives de l'âme russe. Les illustrations, cartes, tables généalogiques et autres très complètes, contribuent à accroître l'utilité de ces excellents livres pour l'étude sans peine de l'histoire.

D. G. B.

P. N. Miljukov. — Vospominanija (1859-1917). New-York, Éd. Čechov, 1955 ; 2 vol. in-8, 441 et 399 p.

Les *Mémoires* de M. présentent un grand intérêt pour qui voudrait connaître les différents courants politiques et sociaux en Russie avant la Révolution. Comme leader du parti Constitutionnel Démocratique (Cadé) correspondant à peu près au parti radical en France, le professeur P. Miljukov a joué un rôle de premier plan dans les affaires politiques du pays. Ministre des Affaires Étrangères du Gouvernement Provisoire en 1917, il quitta ce poste peu de temps après pour se consacrer aux affaires de son parti. Après le coup d'état communiste, il se fixa en Angleterre et en France où il était déjà venu en 1916 comme délégué parlementaire. Il édita à Paris le grand quotidien russe *Les dernières Nouvelles* et prit une part active à la vie de l'émigration. Il est également connu par sa thèse

sur l'état économique de la Russie sous Pierre le Grand et l'Histoire de la Russie qu'il publia en français en collaboration avec les professeurs Seignobos et Eisenmann. Les Mémoires donnent un tableau vivant et intéressant de la vie russe à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. Miljukov, qui est né en 1859, les écrivit à l'âge de 82 ans, pendant l'occupation allemande, mais sa mémoire est restée entièrement lucide et les éditeurs n'eurent que quelques dates à rectifier. On peut regretter que le récit se termine à la Révolution communiste, laissant en dehors la période de l'émigration qui est la moins étudiée. Notons les très intéressants chapitres de sa jeunesse, de ses études et des voyages dans les Balkans, en Amérique et en Angleterre. La partie consacrée aux deux premières Doumas de l'Empire est la plus fouillée, et complète les études remarquables de Basile Maklakov.

P. K.

Irmgard Bidder. — Lalibela. Monolithkirchen in Äthiopien. Cologne, DuMont Schauberg, 1959 ; in-folio, 137 p., 68 pl. en noir et c., dessins et plans.

Il est fort vraisemblable que le nom de Lalibéla ne dit rien ou au moins pas grand-chose à la plupart des lecteurs et c'est dommage. Ce livre est là, aujourd'hui, pour nous apprendre que c'était autrefois une grande cité, réduite à l'heure actuelle à l'état d'un pauvre village, mais où se trouve encore actuellement toute une série de constructions extrêmement curieuses. Il s'agit d'églises monolithiques, c'est-à-dire taillées à même le roc. Dans le plateau rocheux, on commençait par creuser un assez large fossé. Ensuite on taillait le bloc ou le rectangle contenu dans la cour ainsi formée, de telle manière que le résultat devenait une église avec colonnes, portail, fenêtres, sanctuaire, etc., le tout sculpté avec art et habileté, aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur. Après un bref aperçu historique et géographique de l'Éthiopie dans l'antiquité et au moyen âge, l'A. examine les relations culturelles et historiques de l'Éthiopie antique avec les différents pays environnants. Suit une description pittoresque du voyage d'Addis-Abéba vers le nord du pays où se trouve Lalibéla. De minutieuses descriptions et plans suivent les soixante-huit planches en noir et en couleurs qui font toute la richesse du livre. L'A. nous fait découvrir, presque à chaque pas, des persistances d'anciennes formes de culte, des symboles et des légendes, plus ou moins christianisées après l'introduction du christianisme dans le pays. La valeur du livre réside, à mon avis, surtout dans le fait de nous avoir montré la force des anciennes traditions cultuelles et autres, et cela malgré et à travers toutes les vicissitudes par lesquelles ce pays a passé. L'édition, fort soignée, fait honneur à l'éditeur.

D. J.-B. v. d. H.

K. A. C. Creswell. — A Short Account of Early Muslim Architecture. (Coll. Pelican Books, A. 407). Harmondsworth, Penguin Books, 1958 ; in-12, 330 p., 72 phot. et 60 dessins, 8/6.

Professeur d'architecture musulmane au Caire, l'A. a voyagé et résidé en pays musulmans pendant quarante ans ; il a participé à des campagnes

de fouilles dans les sites arabes anciens ; il a publié deux volumes érudits sur la même matière : les origines de l'art musulman. Question d'autant plus tentante qu'il n'y avait pas d'art monumental chez les Arabes nomades avant Mahomet. Expliquer la naissance, les influences qui ont contribué à la création de ces pures merveilles, c'est rendre service en même temps à l'historien de l'art et à celui des religions. Comme on s'y attend, le christianisme entre souvent en ligne de compte dans cette histoire. Dans les deux parties de l'ouvrage, l'A. explique et analyse, décrit et critique tout ce qui regarde l'origine de mosquées fameuses, comme celle de Jérusalem (du Rocher), de Damas, de Kairouan, de Bagdad, de Cordoue ; d'autres moins connues aussi. Études fortement documentées, où l'A. combat nombre de théories soutenues jusqu'ici par des archéologues éminents. Nous ne signalerons qu'un seul point : il nous paraît, page 69 et sv., que l'A. trouverait un élément de solution à son problème de l'orientation des édifices — et modifierait ainsi sa position — dans le fait que les églises chrétiennes (principalement quelques basiliques de Rome) furent à une certaine époque orientées tout autant à l'Ouest qu'à l'Est ; il suffisait alors que l'officiant principal fût tourné vers l'Est. — Un bon nombre d'illustrations et de dessins complètent le volume.

D. Th. Bt.

Peter Bamm. — Early Sites of Christianity. Londres, Faber and Faber, 1957 ; in-8, 240 p., 21 /–

L'auteur, un chirurgien allemand, a beaucoup voyagé dans les terres bibliques, classiques et de la primitive Église. Il n'a pas la prétention de nous faire part de découvertes sensationnelles. Il voyage, décrit les lieux, parfois les aventures du voyage ; mais il connaît l'histoire profane et religieuse des pays, des cités, des sites ; il fait parler les monuments qui restent ou leurs ruines. Peut-être faut-il dire que l'A. veut nous faire partager son émotion en tant de lieux que le christianisme primitif a rendus vénérables. On en arrive à aimer et vénérer ce guide si disert, si savant, qui ne cache pas sa foi, son respect, sa piété. Ces récits couvrent un quadrilatère formé par les quatre points suivants : Athènes, le Sinaï, Ur en Chaldée et Istanbul. J'avoue que j'aurais aimé voir l'A. signaler tant de sites chrétiens établis dans des monuments païens, en Égypte, au Liban, en Grèce, en Turquie. Des illustrations originales complètent le récit.

D. Th. Bt.

Erwan Marec. — Monuments chrétiens d'Hippone, Ville épiscopale de saint Augustin. Paris, Arts et Métiers graphiques, 1958 ; in-4, 262 p., illustrations, cartes et plans.

Il est étonnant qu'on ait attendu si longtemps pour redécouvrir Hippone et y faire les fouilles nécessaires. Aussi faut-il féliciter et remercier Monsieur Marec d'avoir réparé cette négligence. Saint Augustin a souvent fait allusion à l'édifice où il prêchait (ces textes sont reproduits, à la fin de l'ouvrage) ; les circonstances historiques de l'activité de S. Augustin sont souvent locales ; l'Afrique du Nord avait déjà rendu bien des basiliques fameuses : Hippone restait oubliée. Nous ne pouvons résumer cet impor-

tant ouvrage, qui fera la joie des archéologues, que devraient lire les augustinistes. Disons, toutefois, avec M. Jean Lassus que s'il « existe en Afrique d'autres ensembles aussi complexes (que celui d'Hippone)... c'est à Hippone qu'on saisit le mieux ce qu'ont pu être en Afrique au IVe siècle et au Ve, la puissance de l'Église, la majesté de l'évêque » (p. 7-8). Retenons cependant que la communauté chrétienne d'Hippone formait comme un îlot dans la ville, et que « la variété des formes architecturales permet d'imaginer toute la complexité de la vie de la communauté religieuse, de placer toutes les activités de l'évêque sur le plan liturgique, pastoral, judiciaire, intellectuel » (p. 7). On n'a pas encore pu identifier une église donatiste. L'exposé de Monsieur Marec est vivant, et dépourvu de tout pédantisme : c'est une visite, un voyage dans le passé que nous procure son étude. On y trouve aussi une grande abondance de mosaïques, de vestiges divers. Les photos et dessins sont nombreux et achèvent ce magnifique volume. Au passage, l'A. rappelle l'influence architecturale de l'Orient et que l'évêque Valerius, prédécesseur de S. Augustin, était d'origine grecque. D. Th. Bt.

Hermann Leisinger. — Romanische Bronzen. Kirchentüren im mittelalterlichen Europa. Zurich, Europa Verlag, 1956 ; in-f°, 7 p., 160 pl.

Ce livre n'est pas, comme on pourrait le penser, un livre d'études, mais bien plutôt, comme le dit l'A., un livre d'images qui veut faire voir, apprécier et admirer. Ce qui n'empêche que l'A. nous donne, dans une petite introduction, quelques notions concernant les portes de bronze en général, pour écrire ensuite une petite notice sur chacune d'elles. Comme on le sait, les portes de bronze nous livrent les premiers documents de l'art plastique du moyen âge. Toutes les portes décrites datent du XIe ou XIIe siècle. On y trouve des incrustations en argent (Monte Sant' Angelo, Amalfi et Atrani), des représentations en bas-relief (Augsbourg, Trani et Ravello) et enfin la ronde-bosse, se rapprochant du haut-relief (Hildesheim, Verone, Pise et Novgorod). Beaucoup de ces portes représentent des thèmes de l'A. et du N. T., plus rarement des légendes de saints. Donnant accès aux mystères de la foi, elles séparent du monde profane en annonçant en même temps le plan du salut, à partir de la chute du premier homme jusqu'à la Rédemption, plan qui devient réalité pour tous ceux qui passeront par elles avec foi et amour. Sous la persistance des influences romanes et byzantines, la recherche des formes nouvelles se fait jour. Les différentes tendances dans la miniature se manifestent également sur ces splendides portes de bronze. On est heureux d'avoir sous la main cet ouvrage qui, par les admirables photographies qu'il contient, est digne de l'art monumental qu'il veut faire connaître et aimer.

D. J.-B. v. d. H.

Otto A. Jager. — Aethiopische Miniaturen. Berlin, Mann, 1957 ; in-4, 35 p., 18 pl. en couleurs.

Dans son introduction, l'A., avant d'arriver aux caractéristiques de la peinture éthiopienne, esquisse une brève, mais combien éloquente histoire

du peuple éthiopien, de ses moines, de son Église et de ses grands centres de culture — le lac Tana et la ville de Gondar et son district. En Éthiopie, comme partout ailleurs, l'illustration des manuscrits était l'œuvre de moines et de prêtres. De la plus ancienne époque du christianisme éthiopien il ne nous reste pas de traces de peintures religieuses mais les périodes suivantes sont assez bien représentées, à commencer par la période qui va du XIVe au XVe s. Les sujets sont plutôt limités. On trouve les évangélistes, des scènes bibliques, des saints, des anges ou des évêques éminents. Cette peinture est caractérisée par une très grande stylisation. Elle est très idéaliste et cependant pleine d'expression. La lutte contre les musulmans met fin à cette première efflorescence. Ce n'est qu'à la fin du XVIe s. qu'on constate un nouvel essor des arts qui se manifeste d'abord dans l'architecture où l'influence occidentale est indéniable (les Portugais). Les églises commencent à être ornées de fresques et l'illustration des manuscrits reprend. Cette fois ce sont les vies des saints qui sont plus particulièrement en honneur et, parmi elles, les légendes de la Sainte Vierge prennent une place prépondérante. Une tendance vers le naturalisme et le concret devient de plus en plus apparente, bien que tout reste très linéaire. C'est du reste le seul signe de l'abstraction et de la spiritualisation qui demeure de la période antérieure. Les supplices des martyrs sont très volontiers représentés et cela avec des couleurs très vives et plus dures qu'auparavant. Les XVIIIe et XIXe ss. accélèrent le processus de sécularisation et on semble assister à une lente paralysie des forces créatrices et à un affaissement de l'attitude religieuse. Pendant ces deux siècles, les sujets apocalyptiques sont fort à la mode, ce qui n'empêche pas que les peintures deviennent de moins en moins spirituelles. La cause est assez difficile à découvrir. Est-ce l'influence occidentale ? Est-ce un manque de profondeur religieuse ? Nous ne le savons. Nous espérons seulement pouvoir assister un jour à une renaissance artistique de cet art si sympathique. L'édition est de tout premier ordre. Tout y est fait avec un goût exquis ; ce livre constitue une vraie joie pour tout bibliophile et amateur d'art.

D. J.-B. v. d. H.

Ludwig Budde et Victor Schamoni. — Göreme, Höhlenkirchen in Kappadokien. Dusseldorf, Schwann, 1958 ; in-4, 34 p., 96 pl. dont 9 en couleurs, DM 38.

Cet album, de présentation fort agréable, ne prétend pas remplacer l'ouvrage exhaustif de Jerphanion sur les églises rupestres de Cappadoce, auquel l'A. renvoie fréquemment. La science de M. Budde et le talent de M. Schamoni se sont accordés pour donner à ces antiques merveilles une présentation rajeunie, plus adaptée à notre époque si avide d'images. Le titre, d'ailleurs, qui lance le nom fameux de Göreme, en promet moins que n'en livre cette brillante anthologie : les monuments d'Ürgüp, Uchisar, Ortahisar et Çavuş'un servent aussi à éclairer la question. Le texte et les images nous conduisent parallèlement d'une vue d'ensemble aux détails de l'ornementation, et l'on suit par le fait même l'évolution de ces roches fantastiques : leur descente du mont Erciyas sous forme d'une lave que la nature puis l'homme ont tour à tour sculptée, chacun à sa manière. Ce travail de l'homme est surtout remarquable entre le VIIe et le XIe siècle. L'ordonnance intérieure imite l'architecture de l'époque

colonnes, chapiteaux, voûtes, rien n'est omis de ce qui peut donner l'illusion d'une construction véritable. Les parois s'ornent successivement de moulures, de peintures géométriques à même la pierre et de fresques, avec un bref retour à l'ornementation géométrique pendant la période iconoclaste. Ces fresques permettent de situer l'art cappadocien qui, s'il prolonge l'art syro-palestinien primitif et profite de certains apports arméniens, appartient surtout au domaine de l'art byzantin sur lequel il exerce même une influence notable, tout comme il influe, de plus loin, sur l'art médiéval d'Occident. D. D. G.

Louis Réau. — Iconographie de l'Art Chrétien III. Paris, Presses Universitaires, 1958 et 59 ; 3 vol. in-4, 552 + 470 + 506 p., h.-t.

Les trois premiers volumes de ce répertoire ont paru en 1955 et 1957 et comportaient l'iconographie de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'Art chrétien a comme premier lieu d'inspiration l'Écriture tout entière, dans laquelle l'Évangile occupe une place prépondérante. L'A. a voulu également, dans le premier volume de ce t. III donner les principes généraux de l'iconographie chrétienne ; il faudra s'y reporter pour étudier l'iconographie des saints, exposée ici en répertoire alphabétique. Signalons, à la fin du premier volume, les remarques historiques concernant l'iconoclasme, la Réforme, le calvinisme. La séparation des chrétiens en Églises et confessions a marqué l'art chrétien comme la pensée et les écrits. — Dès le début de ce tome, l'A. nous dit qu'il n'a pas la prétention de recenser tous les saints. Pourtant son répertoire, mis à l'épreuve, ne déçoit point. On pourrait lui reprocher cependant de ne s'être référé, à propos des groupes, qu'à tel saint de son choix sans qu'on puisse deviner pourquoi les autres ne sont pas cités dans les tables. De plus, certains saints ne figurent que dans un répertoire, et sont omis dans les autres. Peut-être un répertoire final de tous les saints eût-il été utile. Notons aussi que la Vierge Marie est étudiée dans ses cycles (vol. *Iconographie du Nouveau Testament*) et non dans l'innombrable production que les siècles lui ont consacrée ; il existe d'ailleurs de nombreux répertoires pour la Vierge Marie.

Ceci étant dit, remercions l'A. de nous livrer ici un instrument de travail qui manquait ; il permettra, maintes fois, d'identifier une image effacée ou vermoulue, de la replacer dans l'ensemble des œuvres qui furent consacrées à tel ou tel personnage. L'A. nous donne suffisamment de saints orientaux (de Byzance et du Proche-Orient surtout) pour montrer plutôt les relations entre les Églises que pour être exhaustif ; car il y a des pléiades de saints perses, chaldéens, éthiopiens... dont il ne pouvait tenir compte. — Si l'on veut relire l'introduction de cet énorme travail, on affirmera que l'A. a dépassé ses promesses. Il a droit à notre gratitude. Une trentaine de hors-textes illustrent chacun de ces volumes. D. Th. Bt.

G. et M. Sotiriou. — *Εἰκόνες τῆς μονῆς Σινᾶ.* (Coll. Institut français d'Athènes, 100 et 102). Athènes, Institut français, 1956 et 1958; 2 vols. in-4, 238 pl., 248 p.

C'est avec joie que nous saluons la parution du Tome II des Icones du Mont Sinaï, point final d'une œuvre de longue haleine, concernant le trésor incomparable d'icones conservé en la Sainte Montagne, et dont les meilleures avaient déjà été éditées dans un album de planches (Tome I, 1956). Dans une brève introduction, on nous rappelle l'histoire du célèbre monastère, ce qui permet plus aisément d'assigner aux différentes icones leur cadre naturel et historique. La datation des icones choisies n'est nullement chose aisée, difficulté qui provient de l'attachement habituel aux vieilles traditions et aux vieux modèles et aussi de ce que les écoles de province ont toujours été en retard sur les peintres de la capitale et des autres grandes villes. Cependant cette classification chronologique s'imposait : seule elle rendait possible une enquête un peu approfondie autour de problèmes tels que ceux des thèmes iconographiques et leur ordonnance, les rapports de la peinture d'icones et les autres genres de peinture, les différents styles et leur évolution, la formation et l'évolution des différentes écoles de province. Heureusement, la comparaison des icones avec d'autres formes de l'art pictural, comme avec la mosaïque, la fresque et la miniature est une aide précieuse ; il est évident que le personnage représenté ou l'image de certaines scènes, de même que l'écriture des titres et des portraits de donateurs ou peintres peuvent donner avec une assez grande probabilité une datation relativement exacte. Un autre indice est la gamme des couleurs employées, car celle-ci a varié considérablement selon les époques et les écoles. Avec tous ces moyens, les AA. se sont efforcés d'opérer un triple classement ; 1° chronologique, 2° par genre ou contenu, 3° par école ou branche d'école. Un chapitre contenant des notions générales sur les icones du Mont Sinaï, précède dix chapitres correspondant aux différentes époques de classement qui vont du IVe et Ve s. (icones à l'encaustique) à l'époque des Paléologues, aux XIVe et XVe s. (les siècles postérieurs n'étant pas traités dans cet ouvrage). Le grand intérêt de cette publication est, nous semble-t-il, d'avoir mis entre les mains des chercheurs un instrument de travail de grande valeur qui contient à peu près cent cinquante reproductions n'ayant jamais été publiées antérieurement, parmi lesquelles figurent un certain nombre d'icones des plus anciennes. Les AA. ont eu la bonne idée de classer les planches selon les siècles, ce qui permet de suivre avec facilité l'évolution des thèmes iconographiques et du style. Cela permet également de mieux se rendre compte, d'une part, de l'influence de la capitale dans tout l'empire byzantin, de l'autre, de la ténacité des traditions locales, comme celles de Syrie, de Palestine et d'Égypte et enfin, de voir combien a été forte l'influence de ces traditions iconographiques jusqu'au cœur même de l'empire. L'édition est très soignée et les planches sont bonnes, surtout les noires ; tandis que les planches en couleurs nous semblent moins réussies. Cela ne diminue évidemment en rien la grande valeur de cette publication qu'aucun chercheur dans le domaine de l'iconographie chrétienne et plus spécialement celui qui étudie les icones portatives ne peut ignorer. D. J.-B. v. d. H.

Imprimatur : *Cum permissu superiorum.*
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci, 1 sept. 1959.